ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 56

HANS-PETER MÜLLER

VERGLEICH UND METAPHER IM HOHENLIED

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1984

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Müller, Hans-Peter:
Vergleich und Methapher im Hohenlied /
Hans-Peter Müller
Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag;
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.

(Orbis biblicus et orientalis; 56)
ISBN 3-7278-0307-x (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53677-1 (Vandenhoeck und Ruprecht)

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

Meiner lieben Frau
zum 24.4.1984

Inhaltsverzeichnis

Die Aufgabe

"Wir müssen die scheinbar profanen Welten und Sprachen der Literatur, der Künste und des Films 'entmystifizieren', um ihre 'heiligen' Elemente zu erschließen, obwohl es natürlich ein unbeachtetes, verkleidetes und degradiertes 'Heiliges' ist". - Mit diesen Sätzen stellt der Religionshistoriker M. ELIADE[1] der "Entlarvung" des religiösen Erlebnisses, seiner Zurückführung auf die geringerwertigen Tendenzen und Triebe, wie sie auf je verschiedene Weise KARL MARX und SIGMUND FREUD versucht haben, eine gleichsam umgekehrte Aufgabe gegenüber. Er hat dabei natürlich an moderne Literaturen und Künste gedacht, deren "Mystifikation" in ihrer vorgeblichen Profanität liegt. Daß es ein ähnliches Absinken des Heiligen zu Gestalten des bloß Ästhetischen aber schon in der Antike, ja in der Bibel gibt, soll im Folgenden gezeigt werden.

Am Beispiel von Vergleich und Metapher wollen wir eine - freilich recht partielle - Stiluntersuchung zum Hohenlied in Angriff nehmen. Für die meisten modernen Leser sind die Vergleiche und Metaphern des Hohenliedes wie gleiche und ähnliche Figuren sonst in der biblischen und orientalischen Poesie bekanntlich eher ein Hindernis des Genusses; dieses Hindernis fortzunehmen, indem sie seine Gründe bewußt macht, ist das erste Anliegen der Arbeit. Ihr eigentliches Interesse aber ist ein umfassenderes: was hier als "Stil" umschrieben werden soll, ist als ästhetische Form nicht mehr und nicht weniger als die Larve eines Daseinsentwurfs; darum will die Untersuchung die Bilderwelt des Hohenliedes als Ausdruck seines Wirklichkeitsverständnisses deuten, genauer: als Beispiel einer unbewußt religiösen Daseinsaneignung. Der Stil liefert, so genommen, ein vergleichsweise objektives Kriterium für den "Geist" eines biblischen Buches, ja für seine verhüllten Wahrheitsaussagen. Aber nicht nur hier verbirgt sich das Religiöse im dichterischen Analogen: zumindest in einer Dimension, im deskriptiven Reden über das Heilige, ist dessen Sprache, weil es eine weitergehende Adäquanz von Wort und Sache dabei nicht gibt, schlechthin immer analogisch. Die von ELIADE bezeichnete Verkleidung und Degradierung des Heiligen ins Dichterisch-Ästhetische ist also nicht bloß das Zeichen eines Wahrheitsverlustes unserer Zeit; sie läßt auch vom Wesen des Heiligen etwas erkennen,

---

1 Die Sehnsucht nach dem Ursprung, 1973, 156.

da es in menschlicher Sprache nie wirklich anders als in Knechtsgestalten zu uns kommt.

Wir gehen bei unserer Arbeit insofern linguistisch vor, als wir (I) auf möglichst präzise syntaktische Beobachtungen (II) solche zum semantischen Gehalt einzelner Vergleiche und Metaphern folgen lassen; daran schließen sich (III) Erörterungen zur semantischen Dissonanz von Realität und Metapher sowie (IV) zu einigen bemerkenswerten Versuchen, das Metaphorische gleichsam in eine Realität des Verhaltens zurückzuholen. Abschließend (V) werden diejenigen theologischen Ergebnisse zusammengefaßt, die über einen Beitrag zum Verständnis des Hohenliedes hinausreichen: sie betreffen nicht nur das gegenseitige Verhältnis von Wort und Sache bei der Konstitution von Wahrheit, sondern auch die Rolle, die Bewußtsein und Unterbewußtsein für den Inhalt religiöser Metaphern spielen, sowie Erkenntnistheorie und Ästhetik der Metapher als Medium der Wahrheitskonstitution.

Die herangezogenen Texte aus dem Hohenlied dienen also lediglich als Paradigmen für den religiösen Wahrheitsgehalt, der in Figuren wie Vergleich und Metapher enthalten sein kann. Die vorliegende Arbeit will insofern ein Beitrag zur Hermeneutik religiöser Sprache sein.

I. Syntaktische Beobachtungen

Die beiden Grundelemente jeden Vergleichs sind ein Vergleichsempfänger und ein Vergleichsspender. Etwas wird mit etwas anderem verglichen, zum Beispiel die Angeredete mit der Blume in H. HEINES bekanntem Vers "Du bist wie eine Blume, so hold und schön und rein". Die Angeredete ("Du") ist dabei der Vergleichsempfänger, die "Blume" der Vergleichsspender. Die Prädikate "hold, schön, rein" aber bezeichnen das tertium comparationis, das "Dritte des Vergleichs", dasjenige also, worin Vergleichsempfänger und Vergleichsspender übereinkommen sollen.

Die syntaktische Verbindung nun zwischen der Bezeichnung des Vergleichsempfängers und der des Vergleichsspenders kann (1) prädikativ - wie im Fall des Heine-Verses - oder (2) appositionell sein; in beiden Fällen sprechen wir im engeren Sinne von einem Vergleich. Daneben aber kann (3) die Bezeichnung des Vergleichsspenders die des Vergleichsempfängers ersetzen (substituieren), hier im besonderen sprechen wir von der Metapher[2].

1. Die prädikative Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender.

a) Durch die prädikative Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender entstehen in der hebräischen Dichtung zumeist Nominalsätze.

Für abendländisches Empfinden am auffälligsten ist dabei die *asyndetische* Zusammenfügung unter Verzicht auf eine Partikel wie *k*^{e} oder *k*^{e}*mô* "wie", etwa in:

> *ʾ*^{a}*nî ḥ*^{a}*baṣṣälät haššārôn*
> *šôšannat hāʿ*^{a}*māqîm*
> "Ich (bin) die Narzisse [?][3] von Saron,
> die Lilie der Täler" (Hl 2,1).

---

2 Auf eine Aufzählung jeweils aller Belege jeder syntaktischen Verbindung wird im folgenden verzichtet; es mag jedesmal *ein* Beispiel genügen.

3 Übersetzung des unsicheren *ḥ*^{a}*baṣṣälät* nach GERLEMAN, BK XVIII, 115, WÜRTHWEIN, HAT I/18, 43, u.ä.

Diese in gewisser Weise agrammatische Konstruktion erlaubt noch keine Unterscheidung von anders gemeinten syntaktischen Verbindungen, etwa von Prädikativen, die wir in deutscher Übersetzung mit einer Präpositionalkonstruktion wiedergeben würden, zum Beispiel:

qôrôt bāttēnû ^{ɔa}*rāzîm*

"Die Balken unseres Hauses (sind) aus Zedern" (1,17).

Ein Satz wie dieser ist, logisch beurteilt, ein Scheinvergleich, wie er in der Praxis freilich mit echten Vergleichen verwechselt werden oder auch in einen Vergleich übergehen kann[4].

b) Die Partikeln *k*^{e} und *k*^{e}*mô* "wie" stehen dann als erstes Element im Dienst der *genaueren syntaktischen* (syndetischen) Verbindung der Satzglieder:

šinnajik k^{ec}*ēdär haqq*^{e}*ṣûbîm*

"Dein Haar ist wie eine Ziegenherde" (4,2).

Dem *k*^{e} "wie" bei der Bezeichnung des Vergleichsspenders kann ein *kēn* "so" bei der des Vergleichsempfängers entsprechen:

k^{e}*šôšannā bên haḥôḥîm*

kēn ra^{c}*jātî bên habbānôt*

"Wie eine Lilie unter den Dornen,

so ist meine Freundin unter den Mädchen" (2,2).

Schließlich sind etwa in 2,9 Vergleichsempfänger und Vergleichsspender durch das Partizip *dômǟ l*^{e} "(ist) gleich dem" verbunden:

dômǟ dôdî liṣbî...

"Gleich (ist) mein Geliebter der Gazelle...".

Eine semantische Differenz ist durch das Nebeneinander von asyndetischen Verbindungen und solchen mit *k*^{e}/*k*^{e}*mo* "wie" bzw. *k*^{e}*...kēn* "wie...so" oder *dômǟ l*^{e} "(ist) gleich dem" offenbar nicht angezeigt. Das ergibt sich schon daraus, daß in den Beschreibungsliedern Hl 5,(9)10-16 und 7,1-6

---

4 Zu ähnlichen Erscheinungen im Sumerischen HEIMPEL, Tierbilder 27f. 54-65.

beide Verbindungen promiscue gebraucht werden[5]. Ebenso ist kein Bedeutungsunterschied zu erkennen zwischen einer Wendung wie

ʿênajik jônîm

"Deine Augen (sind) Tauben" (1,15bß; 4,1a)

und

ʿênāw k^{e}*jônîm*

"Seine Augen (sind) *wie* Tauben" (5,12a).

Auch bei den Verbindungen mit k^{e}/k^{e}*mô* "wie" u.ä. muß die genaue logische Beziehung zwischen dem Vergleichsempfänger und dem Vergleichsspender ebenso erraten werden wie bei den asyndetischen Sätzen: auch in den zuletzt genannten Beispielen werden nicht die Tauben als solche mit den Augen des Beschriebenen verglichen, sondern eben allein die Augen der Taube; durch die Ungebräuchlichkeit eines hier etwa zu verwendenden Determinativpronomens (deutsch: "wie *diejenigen* der Tauben") entsteht, obwohl nichts fortgefallen ist, was ebenso gut auch hätte dastehen können, eine Art logischer Ellipse[6]. Andere scheinbare Ungenauigkeiten sind durch die Ungebräuchlichkeit einer Verbindung von k^{e} "wie" mit anderen Partikeln bedingt; so bedeutet:

mî zôt ʿôlā min-hammidbār
k^{e}*tîm*^{a}*rôt ʿāšān*

"Wer ist's, die dort heraufsteigt aus der Wüste
wie *in* Rauchsäulen" (3,6l).

Für "in" gibt es nach k^{e} "wie" im Hebräischen keine Ausdrucksmöglichkeit.

---

5 In der modernen Lyrik scheint das anders zu sein: wenn es z.B. in einem Gedicht von MAX HÖLZER heißt "Unser Bett ist ein fliegender Fisch", so würde ein zwischen Subjekt und Prädikativ tretendes "wie" den Schock, den das Oxymoron auslöst, zwar vermindern; die Wirkung der Zeile aber beschränkte sich auf das Erstaunen über ihre semantische Willkür. Eine grundsätzliche Differenz liegt freilich darin, daß im Deutschen die Verwendung des "wie" beim Vergleich unverzichtbarer zu sein scheint als im Hebräischen; im Falle des HÖLZER-Verses nimmt das auffällige Fehlen des "wie" darum den Ausdruck gegen den Verdacht der Banalität in Schutz.

6 Syntaktisch stringent ist dagegen ein Vergleich, bei dem die genauere Bezeichnung des Vergleichsempfängers in der Bildhälfte wiederholt wird, etwa 4,11b:

w^{e}*rē*^{a}*ḥ śalmōtajik*
k^{e}*rē*^{a}*ḥ l*^{e}*bānôn*

"Der Duft deiner Gewänder
(ist) wie der Duft des Libanon".

Aber das Prädikat kann auch ein Adjektiv sein, das - wiederum wie in dem zitierten Vers H. HEINES - das tertium comparationis auf einen Begriff bringt; die Bezeichnung des Vergleichsspenders wird dann mit einem Korrelativ an die des Vergleichsempfängers angeschlossen:

šᵉḥôrā ʾᵃnî wᵉnāwā...
kᵉʾŏhᵒlê qēdār
kîrîʿôt šᵉlômō
"Schwarz bin ich und (doch) schön...
wie die Zelte Qedars,
wie die Zeltdecken Salomos" (1,5).

Erst hier wird die logische Beziehung zwischen Vergleichsempfänger und Vergleichsspender ausdrücklich als Analogie bestimmt: Die Verbindung von 'primum comparationis' und 'secundum comparationis' wird durch ausdrückliche Nennung eines 'tertium comparationis' stringent.

Eine Variante dieser grammatischen Verbindung ist der komparative Vergleich: das Adjektiv, welches hier die Ebenen bezeichnet, auf der die Analogie zwischen Vergleichsempfänger und Vergleichsspender gesucht werden soll, wird statt mit *kᵉ/kᵉmô* "wie" mit einem *min* "als" verbunden:

kî-ṭôbîm dôdâkā mijjājin
"Fürwahr, besser ist deine Liebe als Wein" (1,2b).

Das Adjektiv dabei kann, wie im Falle des akkadischen Stativs[7], wie ein Verb konjugiert werden, ohne daß die Nominalstruktur, die für den Stil charakteristisch ist, verlassen würde:

mā-ṭôbû dôdajik mijjajin
"Wieviel besser ist deine Liebe als Wein" (4,10).

Trotz der scheinbaren 'Perfektform' *tôbû* "gut/besser ist" liegt kein eigentlicher Verbalsatz vor.

Nur in 4,10 wird das tertium comparationis durch ein fientisches (Handlungen bezeichnendes) Verb angegeben. Scheint sich der Vergleich insofern

---

7 Zur Konjugation des Nomens im Akkadischen W.VON SODEN, Grundriß der akkadischen Grammatik, 1952, 100f. (§77): "Jedes Nomen kann in den Stativ gesetzt werden; Bedeutung: 'er ist..., ich war...usw.'". Formal entspricht der akkadische Stativ dem hebräischen 'Perfekt'; es ist damit zu rechnen, daß das hebräische Perfekt bei Zustandsverben, insbesondere bei solchen nominaler Ableitung, stativische Funktion hat.

sachlich vom herkömmlichen Nominalstil zu entfernen, so macht sich die Konvention doch in der Form bemerkbar; das Verb begegnet als Partizip;

mî-zôt hannišqāpā k^e^mô šāḥar

"Wer ist's, die herabblickt wie Morgenrot?" (6,10).

Verbale Vergleiche sind für das Epos, nicht für die Lyrik charakteristisch: wir kennen sie vor allem aus Homer[8].

Ein eigentlicher Verbalsatz wie

nazkîrā dôdâkā mijjajin

"Wir wollen deine Liebe höher preisen als Wein" (1,4)

ist, streng genommen, metasprachlicher Art. Der komparative Vergleich geschieht als eine Selbstaufforderung: Gegenstand des Satzes ist nicht die Liebe, sondern das preisende Sprechen über sie; insofern handelt es sich nicht um ein unmittelbar gegenstandsbezogenes Sprechen, sondern bereits um ein Sprechen über die Sprache.

c) An Sätze mit prädikativen Vergleichen im Nominalstil können *Sätze mit Verben im Jussiv* anschließen, die offenbar gegenüber ersteren explikativen Charakter haben, d.h. die Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender wird noch einmal ausdrücklich hergestellt. Der Jussivsatz bringt dabei das tertium comparationis in die Wunschform. So folgt in 7,3a auf die asyndetische Prädikation

šār^e^rēk ᵓaggan hassahar

"Dein Nabel [?] (ist) eine runde [?] Schale"

der Wunschsatz

ᵓal jäḥsar hammāzäg

"nicht mangle der Mischwein";

die Verbindung beider Elemente ist noch enger, wenn der Wunschsatz die Phraseologie des Vergleichssatzes zum Teil wiederholt: in 7,8f. folgt auf

---

8 Vgl. etwa den doppelten verbalen Vergleich beim Bericht von der Blendung des Polyphem (Odyssee IX 384-394):
"...Wie wenn ein Mann, den Bohrer lenkend, ein Schiffsholz
Bohrt; die Unteren ziehen an beiden Enden des Riemens,
Wirbeln ihn hin und her, und er fliegt in dringender Eile;
Also stießen auch wir in das Auge den glühenden Knüttel,
Drehten, und heißes Blut umquoll die dringende Spitze.
...
Wie wenn ein kluger Schmied die Holzaxt oder das Schlichtbeil
Aus der Ess' in den kühlenden Trog, der sprudelnd emporbraust,
Wirft und härtet - denn das erneut die Kräfte des Eisens -
Also zischte das Aug' um die feurige Spitze des Ölbrands."

zôt qômātēk dām^{e}*tā l*^{e}*tāmār*

w^{e}*šādajik l*^{e}*ʾaškōlôt*

"Das ist dein Wuchs; er gleicht (dem) der Dattelpalme[9]

und deine Brüste den (scil. deren) Trauben"

nach einer Selbstaufforderung der Wunschsatz

w^{e}*jihjû-nā šādajik*

k^{e}*ʾašk*^{e}*lōt haggäpän*

w^{e}*rē*^{a}*ḥ ʾappēk kattappûḥîm*

"so seien deine Brüste

wie Trauben (an) der Rebe,

und der Hauch deiner Nase wie (der Duft von) Äpfel(n)".

Solchen explikativen Wunschsätzen können Imperative an die Seite gestellt werden, die entweder wieder andere Imperative mit Hilfe eines Vergleichs entfalten, wie in 8,14, wo auf die Aufforderung

b^{e}*raḥ dôdî*

"Eile, mein Geliebter"

die vergleichende Entfaltung folgt

ûd^{e}*mē l*^{e}*kā liṣbî*

ʾô l^{e}*ʿôpär haʾajjālîm*

"und sei gleich der Gazelle

oder dem Junghirsch!"

oder die praktisch einen anderen Imperativ ersetzen wie 2,17b

sōb d^{e}*mē-l*^{e}*kā dôdî liṣbî*

ô l^{e}*ʿôpär haʾajjālîm*

"auf mein Geliebter, sei gleich der Gazelle

oder dem Junghirsch!"

In 1,9 schließlich ist die Bezeichnung des Vergleichsspenders mit der des Vergleichsempfängers durch eine performative Perfektform in der 1. Person des Sprechenden verbunden:

---

9 Genau genommen handelt es sich bei *dām*^{e}*tā l*^{e}*tāmār* "gleicht (dem Wuchs) der Dattelpalme" um einen asyndetischen Relativsatz, dessen exaktere Wiedergabe als Relativsatz für deutsches Sprachgefühl freilich die lyrische Sprachform sprengen würde. Das Perfekt *dām*^{e}*tā* "gleicht" hat wieder stativische Funktion.

l^{e}*susātî b*^{e}*rikbê par*^{c}*ô*
dimmîtîk ra^{c}*jātîk*

"Einer Stute an dem Streitwagen Pharaos
vergleiche ich dich, meine Freundin".

Doch können auch beide durch ein kognitives Perfekt stativischer Funktion in der auf den Vergleichsempfänger bezogenen 3. Person verknüpft sein, so in dem schon zitierten Satz:

zôt qômātēk dām^{e}*tā l*^{e}*tāmār*

"Das ist dein Wuchs; er gleicht (dem) der Dattelpalme" 7,8a.

Von dem ebenso bezogenen Partizip *dômā l*^{e} "(ist) gleich dem" 2,9a war oben die Rede.

d) Es ist wahrscheinlich, daß die hier dargebotene Rangfolge von einer asyntaktischen Verbindung des Vergleichsempfängers mit dem Vergleichsspender hin zur syntaktisch präzisen Verknüpfung beider durch eine finite Verbform der Genese des Vergleichs entspricht[10]. Unsere Darstellung folgt dann dem Weg zu einer immer exakteren logischen Verbindung der Vergleichsglieder, die sich in einer Intensivierung der grammatischen Kontinuität beider ausspricht[11]. Natürlich brauchen sich dabei etwa schon vorhandene Vorstellungen vom Verhältnis von Bild und Sache nicht geändert zu haben, worüber allerdings schwerlich etwas auszumachen sein wird. Eine schon immer gegebene implizite Verknüpfung würde dann bei größerer syntaktischer Stringenz explizit geworden sein.

Immerhin ist nicht ohne Belang, daß die überwiegende Mehrzahl der im Hohenlied vorkommenden Vergleiche doch die Form von beschreibenden Nominalsätzen bewahrt hat, bei denen durch eine semantische Dissonanz,

---

10 Am Beispiel des Lyrischen gemessen, erscheinen die asyndetischen Sätze als angemessener. Mit Recht urteilt E. STAIGER: "Die Sprache scheint im Lyrischen auf vieles wieder zu verzichten, was sie in allmählicher Entwicklung von parataktischer zu hypotaktischer Fügung... in Richtung auf logische Deutlichkeit gewonnen hat" (Grundbegriffe 28).

11 Die phylogenetische Entwicklung der Sprache von der Agrammatikalität zur syntaktischen Kontiguität wiederholt sich ontogenetisch im Spracherwerb des Kindes. Bei bestimmten Formen pathologischer Aphasie läuft der Prozeß rückwärts ab; vgl. R. JAKOBSON, Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen, in: Aufsätze zur Linguistik und Poetik, 1974, 117-141.

die zwischen der Bezeichnung des Vergleichsempfängers und der des Vergleichsspenders gelegentlich besteht, ein Reiz des altertümlich-Erlesenen, ja des esoterisch-Seltsamen hervorgerufen wird. Je weniger der Vergleich zum Verglichenen zu passen scheint, umso eher ist deutlich, daß er gleichsam eine seit langem abwesende magische Wirklichkeit beschwört, für die er den Vergleichsempfänger lediglich als Analogieträger, ja oft als zufälligen Anlaß in Anspruch nimmt. Hier also implizieren die nominalen Kombinationen eine Art atavistischer Sprachmagie, insofern sie den beschriebenen Gegenstand mit Vorstellungen von Wesen und Dingen verschmelzen, die ihm nur noch in der Welt der Dichtung adäquat sind.

Doch zeigen auch die Jussive, insbesonders aber die Imperative als Ausdrucksformen des Wunsches, daß die Verbindung zwischen Vergleichsempfänger und Vergleichsspender ursprünglich magischer Art ist. So wie Jussive und Imperative beim Zauberspruch verwendet werden[12], fügt der Vergleich dem Vergleichsempfänger etwas vom Wesen des Vergleichsspenders hinzu. Vollends das performative Perfekt *dimmîtî* "vergleiche ich (hiermit)" 1,9 expliziert eine sprachmagische Handlung: performativ ist sie nämlich in dem Maße, wie sie die Gleichheit von Vergleichsspender und Vergleichsgegenstand durch den Sprechakt des Vergleichens allererst herstellt und dabei die Welt des sprechenden Menschen, die sprachlich erschlossene Welt verändert[13].

e) Endlich kann die Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender durch einen *indikativisch aussagenden Verbalsatz* erfolgen, der dem Vergleich angefügt wird: die sprachmagische Verwandlung des verglichenen Gegenstandes, der nur in der Dichtung sinnvolle Widerspruch gegen dessen bloße Realität, tritt zurück; die Sprachleistung des Vergleichs reduziert sich auf einen kognitiven Inhalt, fast auf eine Information. So folgt in 1,13 auf eine beziehungsreiche Kombination wie

ṣ^{e}*rôr hammôr dôdî lî*

"Ein Myrrhenbeutel ist mir mein Geliebter"

---

12 Zum Imperativ im Zauberspruch vgl. Num 21,17; Jos 10,12; 2Sam 16,7, zum Jussiv die Schöpferworte Gottes Gen 1,6.9.14.20.24. Imperativ und Jussiv sind miteinander in dem Zauberspruch verbunden, mit dem Jahwe nach Jes 45,8aα die neue Schöpfung hervorruft.

13 Insofern ist es zu wenig, Vergleiche als *Entdeckungen* von Gemeinsamkeiten (VON RAD, Weisheit 160) zu verstehen.

eine geradezu das Banale berührende Angabe des tertium comparationis wie

bên šādaj jālîn

"zwischen meinen Brüsten verbringt er die Nacht"[14],

womit Aussagesätze wie 2,3b.5b; 6,12a, Aufforderungen wie 5,1b; 6,5a oder eine Ankündigung wie 7,13b in ihrem Zusammenhang zu vergleichen sind[15].

2. Die appositionelle Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender

Ein andermal tritt die Bezeichnung des Vergleichsspenders als Apposition neben die unmittelbare Bezeichnung des Vergleichsempfängers, etwa in einer Anrede wie 5,2

piṯḥî-lî ᵓaḥôtî raᶜjātî jônātî tammātî

"Öffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Makellose",

worin die unmittelbare Bezeichnung der Angeredeten *raᶜjātî* "meine Freundin" durch die beiden Umschreibungsbegriffe *ᵓaḥôtî* "meine Schwester" und *jônātî* "meine Taube" als Appositionen ergänzt wird. Es ist dabei schwer zu entscheiden, ob die Verbindung der Appositionen mit ihrem Beziehungswort als syndetisch empfunden wurde. Eine logische Beziehung wird insofern hergestellt, als das tertium comparationis zu *jônātî* "meine Taube" danach in der dritten Apposition *tammātî* "meine Makellose" ausdrücklich genannt wird: was die Geliebte mit der Taube vergleichbar macht, ist ihre körperliche Fehllosigkeit. Die logische Klarheit nimmt dem Vergleich dabei freilich das sprachmagische Geheimnis; die Zeile wirkt denn auch verhältnismäßig prosaisch, wozu noch die phonetisch bedenkliche Häufung des gleichen Endmorphems *-ātî* "meine..." beiträgt.

---

14 Zur Übersetzung WÜRTHWEIN, HAT I 18,42.

15 Gelegentlich freilich bleibt der auflösende Satz mit *einem* seiner Elemente im Metaphorischen verhaftet, wodurch dessen Geheimnis ein Stück weit erhalten bleibt: so steht in 7,14b *ṣāpantî* "habe ich verborgen" zwar außerhalb der Metapher - Äpfel werden gewöhnlich nicht versteckt -; weil sie aber unausgesprochen das Objekt zu *ṢPN* bilden bzw. ein anderes Objekt nicht genannt wird, ist auch diese Applikation immer noch metaphorisch. Ähnlich wird durch die Aufforderung "mein Liebster komme" 4,16b und durch die Ankündigung "ich komme" 5,1a mit der Zielangabe "in seinen/meinen Garten" der Bereich des Metaphorischen nur tendentiell verlassen.

3. Die Substitution des Vergleichsempfängers durch den Vergleichsspender: eigentliche Metaphern

Schließlich kann der Vergleichsspender durch Substitution auch ganz an die Stelle einer unmittelbaren Bezeichnung des Vergleichsempfängers treten. Ein Satz wie 1,12

"Solange der König um mich ist,
spendet meine Narde ihren Duft"

wird vom Hörer bzw. Leser bereits als befremdend empfunden worden sein: um die Geliebte ist normalerweise kein "König", ebenso wie ihr, wo es nur natürlich zugeht, nicht plötzlich auf wunderbarer Weise der Duft einer teuren Salbe entströmt. Zwar weiß jeder, daß die Figur des "Königs" den Geliebten verbirgt; aber es sollte vermutlich schon in der Antike poetisch zweideutig bleiben, was mit der Duft verströmenden "Narde" gemeint sei. Medizinische Belehrungen etwa wären darum auch in der Exegese nicht angebracht. Die Verschlüsselung gibt den Begriffen nun ganz bewußt etwas rätselhaft-Vieldeutiges, ja Dissonantes, wobei der Widerspruch gegenüber der Realität die Poesie des Textes ausmacht.

Nach der im Abendland konventionellen Terminologie kann man m.E. nur, wo Substitutionen dieser Art vorliegen, statt von einem Vergleich von einer Metapher reden[16], obwohl schon der prädikative wie der appositionelle Gebrauch zum substitutiven überleitet und sich die eigentlich funktionelle Differenz von Vergleich und Metapher so als fließend herausstellt[17]. Denn da selbst die asyndetische Zuordnung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender in Sätzen wie "Ich (bin) die Narzisse von Saron" eine gedachte Verbindung zwischen beiden herstellt, auch

---

16 Vgl. etwa JÜLICHER, Gleichnisreden I,52: "In der μεταφορά verschwindet im Ausdruck die Sache oder die Person, von der die Rede ist, hinter etwas ähnlichem, das direkt an ihrer Stelle auftritt." Dagegen sucht SELLIN (ZThK 75, bes. 300) nachzuweisen, daß die Metapher nicht das Ergebnis einer Substitution ist, sondern vielmehr der textsemantisch und situationsbezogen zu verstehenden Aufeinanderprojektion zweier Ebenen zuzuordnen ist. Vermutlich ist die Polemik SELLINS aber nur gegen einen zu engen Substitutionsbegriff wirksam.

17 Erst in der neueren Lyrik gibt es "Metaphorik, bei der es schwer hält, vorangehende Vergleichstätigkeiten anzunehmen"; angesichts dieses durchaus partiellen Befundes wird es m.E. nicht "fraglich gemacht, ob die Erklärung des abgekürzten Vergleichs wirklich das Wesen der Metapher trifft" (gegen KAYSER, Kunstwerk 124).

wenn diese grammatisch nicht expliziert wird, kann von einem Verzicht auf die sprachliche Ausführung und die logische Stringenz des Vergleichs, wie sie für die Metapher vorausgesetzt wird[18], erst bei einer substitutiven Benennung des Vergleichsspenders statt des Vergleichsempfängers die Rede sein. Erst hier handelt es sich im Sinne Quintilians wirklich um einen "kürzeren Vergleich" (metaphora brevior est similitudo[19]); erst hier schwindet das Bewußtsein einer Differenz zwischen Vergleichsempfänger und Vergleichsspender, die vielmehr durch die Substitution identisch zu werden scheinen[20]. Mit anderen Worten: Die Substitution des Verglichenen durch einen Bildbegriff kann ein Oxymoron hervorrufen, das den Widerspruch der Metapher gegen die Realität auf die kürzest mögliche Formel bringt[21]; daß der Geliebte kein "König" ist und es doch sein soll, wird als Dissonanz besonders deutlich empfunden, wenn das Wort "König" für die Bezeichnung des Geliebten eintritt.

---

18 Vgl. etwa G.VON WILPERT (Sachwörterbuch der Literatur, ^{5}1969, 480), wonach die Metapher "ohne formale Ausführung des Vergleichs im Nebeneinander der Werte ('so - wie') unmittelbar und komplex anstelle desselben tritt".

19 Institutio oratoria VIII 6,8.

20 Zugleich mag die metaphorische Substitution archaischen Bedürfnissen eines Sprachtabus entsprechen, wenngleich es übereilt erscheint, im Sprachtabu generell die Wurzel von (Vergleich und) Metapher zu sehen.

21 H. WEINRICH (Sprache 295-316) sieht gerade in der geringen Abweichung einer Metapher von der unmittelbaren Bezeichnung der sinnlich erfahrbaren Realität deren Kühnheit begründet: die kühne Metapher ist gerade bei einer kleinen Spannung zwischen dem Gegenstand und dem Bild für ihn "eine Prädikation, deren Widersprüchlichkeit nicht unbemerkt bleiben kann" (308); gerade die kleinere Differenz ist um so auffälliger, als sie dem sicher Erwarteten strikter zuwiderläuft. Der Gegensatz zum Metapher-Begriff in der Formulierung *Quintilians* ist nicht erheblich: denn gerade die indiskursive "Kürze", die die Metapher im Gegensatz zum Vergleich auszeichnet, beruht auf dem Mangel an einem begrifflich explizierten tertium comparationis, d.h. auf dem Defizit an einer plausiblen Verbindung von Vergleichsempfänger und Vergleichsspender; dieser Mangel ermöglicht den Widerspruch gegen die Realität, dieses (kaum merkliche) Defizit macht die Metapher kühn. Wir gestehen freilich zu, daß die Bezeichnung der Kürze eines Vergleichs als indiskursiv selbst etwas Metaphorisches hat: zunächst ist Kürze ja mit dem Längenmaß, nicht mit der Logik zu bemessen. - Daß das Urteil "brevior" ein "posterior" im genetischen Sinne impliziere, ist, sofern es der Fall sein sollte, von geringerem Belang: in der Tat scheint die logische Explikation der metaphorischen Substitution spät zu erfolgen; wo sie geschieht, wird die Struktur der Metapher erklärt - und zugleich aufgelöst.

II. Semantische Beobachtungen

Vergleiche und Metaphern werden im Hohenlied fast ausschließlich auf den lyrisch verklärten Menschen und die Attribute des Liebenden angewendet. Was die semantische Leistung der Einzelvergleiche und -metaphern anbetrifft, so ist zwischen (1) der eines bildhaften Vergleich*skerns*[22] und (2) verschiedenen Gestalten der Vergleichs*erweiterung* zu unterscheiden.

1. Der Vergleichskern

Der semantische Gehalt des Vergleichskerns läßt sich am ehesten aus einer Unterscheidung der Bereiche entnehmen, denen das Bildmaterial des Vergleichs bzw. der Metapher entstammt. Ein erster Überblick läßt sich insofern leicht gewinnen, als sich a) Sachvergleiche von b) Pflanzen- und c) Tiervergleichen trennen lassen; schwieriger ist es, zu prüfen, welche Kriterien oder Regeln die jeweilige Wahl des Vergleichsspenders steuern. Haben wir es bei der Unterscheidung von Sach-, Pflanzen- und Tiervergleichen gleichsam mit einer Semantik des Vordergrunds zu tun, so zeigt sich als unbewußter religiöser Hintergrund d) die magische Gleichsetzung der Frau mit Acker und Erde, e) die gesellige Travestie, die den alltäglichen gesellschaftlichen Platz mit dem einer dichterischen Wunschwelt vertauscht, und f) so etwas wie eine theomorphe Steigerung des lyrisch verklärten Menschen mittels des Bildes, so daß die Exegese des Hohenliedes - in sehr partieller Aufnahme einstiger "mythischer" Deutungsversuche[23] - an den Schilderungen des Menschen Ausdrucksreste älterer numinoser Erfahrungen wiederzuerkennen vermag.

a) Am häufigsten sind innerhalb der Vergleichskerne die *Sachvergleiche:* Bilder für den besungenen Menschen werden der Dingwelt entnommen.

---

22 Nicht bildhaft ist trotz des Gebrauchs von *kᵉ* "wie" offenbar der Vergleich in *šallāmā ʾähjä 'kᵉtôᶜijjā' ᶜal ᶜädrê ḥᵃberākā* "warum soll ich sein 'wie eine Umherirrende' bei den Herden deiner Genossen?" (1,7) oder in *ʾāz hājîtî bᵉᶜênāw kᵉmôṣᵉʾat šālôm* "so bin ich in seinen Augen wie eine, die das Glück gefunden hat" (8,10). - Die nichtbildhaften Vergleiche bleiben hier unerörtert.

23 Als eine Sammlung von Passahgesängen kanaanäischen Ursprungs, in denen pagane Gottheiten die ihrem Mythos entsprechenden Rollen spielen, hat zuerst W. ERBT (Die Hebräer, 1906, 197ff.; Handbuch zum Alten Testament, 1909, 30ff.) das Hohelied gedeutet; vom Liebesverhältnis zwischen Gott und Göttin her wird es danach von W. WITTEKINDT, M. HALLER, G. WIDENGREN, H. RINGGREN, H. SCHMÖKEL u.a. interpretiert.

Insbesondere dominiert eine Terminologie aus dem Bereich der bildenden Kunst bzw. eines Kunsthandwerks, mit dessen Produkten die gutsituierten Kreise, in denen das Hohelied seinen sozialen Ort hatte[24], umzugehen pflegen. So scheint in Beschreibungsliedern wie Hl 5,(9)10-16 oder 7,1-6 nicht der bzw. die Geliebte, sondern eine Skulptur geschildert zu sein[25], so schon 5,10-16 in dem elliptischen Satz V.11a

rôšô kätäm (û)pāz[26]

Sein Haupt (ist wie aus) strahlendem Golde[27].

Des weiteren werden im gleichen Gedicht die Hände des Geliebten als goldene Walzen (14a), sein Bauch als eine Elfenbeinplatte (17b), seine Beine als Alabastersäulen (15a) angesprochen. Entsprechend erscheinen in der Beschreibung der Šulammit 7,1-6 die Rundungen ihrer Hüften als "Halsgeschmeide, Gebilde von Künstlerhänden" (2a), ihr Nabel als runde Schale für Mischwein (3a), der Hals als ein Elfenbeinturm (5a)[28] und das gelöste Haupthaar als Purpur (6aß). Daneben kommt im Hohenlied als Vergleichsspender für die Lippen der Karmesinfaden vor (4,3a); der Wert, den die Geliebte für den Liebenden darstellt, wird 8,6 dem auf der

---

24 Zum sozialen Ort des Hohenliedes vgl. einstweilen Vf.: ZAW 90, 259f.

25 Das entspricht dem Ursprung des Beschreibungsliedes als Gattung: deren Vorbild scheint die kultische Beschreibungshymne zu sein, die die Schönheit einer Göttin nach dem Modell ihres Kultbildes preist (HERRMANN: ZAW 75, 177-179). Speziell die Beziehung der Menschendarstellungen des Hohenliedes zur Kleinplastik hat GERLEMAN (BK XVIII, 65 u.ö.) betont, wobei man den Vergleich aber m.E. nicht auf die *ägyptische* Kleinplastik beschränken darf.

26 Die Lesung וּפָז legt sich von LXX her nahe, aber auch von Dan 10,5, wo כֶּתֶם אוּפָז auf ein Mißverständnis des Klangbildes zurückgehen dürfte.

27 Die Wortkombination *kätäm (û)pāz* findet sich noch Dan 10,5 und Tanḥ Waëra 8 (M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature 2, Nachdruck 1967, 1149), vgl. im AT *zāhāb mûpāz* 1Kön 10,18 und *pāz // kätäm ʾôpîr* Jes 13,12; zu *pāz* vgl. Amarna 22 II:56 *p[a-a?-]az/s-na-an-ni* "Gold", dazu W.VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch 2, 1972, 852b. - Eine Bedeutungsdifferenz läßt sich zwischen beiden Begriffen nicht ausmachen; der Aufwand zweier gleichbedeutender Wörter mehrt deren suggestive Kraft. Eine wörtliche Übersetzung ins Deutsche ist nicht möglich.

28 Beim "Elfenbeinturm" muß es sich wohl um ein Gebilde der Kleinkunst handeln; die Verwendung des Artikels vor dem Genitiv gibt keinen Anlaß, an einen bestimmten Gegenstand, etwa ein bekanntes Bauwerk zu denken, vgl. Anm. 69.

Brust getragene Siegel und dem Armreif gleichgesetzt[29]. - Daneben werden Sachvergleiche der Architektursprache entnommen: Bilder wie Turm (8,10), Davidsturm (4,4), Libanonturm (7,5) Mauer und Tür (8,9f.) oder so befremdende Zusammenstellungen wie die Schönheit bzw. Lieblichkeit der Freundin mit der von Städten wie Thirza bzw. Jerusalem (6,4). Auch Landschaften wie der Libanon (4,11; 5,15) und der Karmel (7,6) geben Vergleichsmaterial her, ja sogar deren Requisiten wie "die Teiche von Hesbon" (7,5) oder "die Zelte Qedars" bzw. "die Zeldecken Salomos" (1,5). Schließlich gehören zur Bildwelt der Liebe Spezereien wie Narde (1,12) und Salbe (1,3; 4,10).

Die dichterische Wirkung solcher Sachvergleiche, die zwar einer Welt künstlerischer Verwirklichungen, zugleich aber auch der materiellen Sphäre entstammen, beruht einerseits auf einer Steigerung der im Bereich des Naturhaften vorgefundenen Humanität in den Bereich des Artifiziellen: indem sich die dichterische Imagination die Distanz des menschlichen Wesens von dessen realen Einzelerscheinungen bewußt hält, sublimiert sie die natürliche Gestalt des Menschen nach künstlerischen Mustern, die gleichsam eine 'innere Welt' ersetzen. Dabei wird im literarischen Medium realisiert, was auch die bildende Kunst des Alten Orients leistet: nicht auf eine Nachahmung der Natur zu zielen, sondern darzustellen, was man über das Wesen seines Gegenstandes zu *wissen* meint; trotz allem scheinbaren Realismus handelt es sich in altorientalischen Darstellungen ja um *Denkbilder*, nicht um Wiedergaben des sinnlich-Anschaulichen[30].

---

29 Wie die Beschreibung lebender Menschen Modellen aus der Juwelier- und Kunsthandwerkstatt folgt, zeigt auch die Beschreibung der Prinzessin *Pbl* im Werbelied des ugaritischen *Krt* vor deren Vater (CTA 14:143-148 [=KTU 1.14]III:39-44):

> "Gib mir die Dame *Ḥrjʾ*,
> die wohlgeborene, deine Erstgeburt,
> ...
> deren Augäpfel wie Gemmen von Lazurstein,
> deren Augen (?) wie Schälchen von Alabaster (?) sind."

30 So O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 69, mit Hinweis auf W. WOLF, Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, 1957, passim.

So zeigt auch die Dichtung einen überpersönlichen Prototyp, der gegenüber dem individuell-Bewegten der je einmaligen Menschengestalt so etwas wie Neutralität bewahrt[31].

Andererseits bewirken die Sachvergleiche aber auch eine Projektion des Humanums in einen nicht-menschlichen, ja stofflichen Zusammenhang. Dabei vollends zieht sich nicht nur die subjektive Bewegtheit des Individuums, sondern das Ich-Sein des Menschen überhaupt zurück. Fern einer nur allzuleicht ins Willkürliche abgleitenden Ichwelt wird der Mensch wieder ein Stück Natur. Da das Ich gegenüber dem Nicht-Menschlichen wohl nirgends im Alten Orient schon in die einsame Fremdheit existentialer Einzigkeit getreten ist, steht die Natur auch nicht einfach im Dienst einer menschlichen Selbstdarstellung; vielmehr bewirken die Sachvergleiche ein sprachliches Verschmelzen des Menschen mit den ihm vertrauten Dingen.

b) Unter den statistisch schwächer vertretenen *Pflanzenvergleichen* spielen zunächst fruchttragende Bäume wie der Apfelbaum für den Jüngling (2,3)[32], die Dattelpalme für den Wuchs (*qômā*) des Mädchens (7,8f.)[33]

---

31 In diese Richtung weist noch einmal der Nominalstil: Nominalsätze sind die Sprachgebärde, die den Gegenstand, indem sie ihn zeigt, als etwas Ruhendes fixiert. Ist das Dargestellte ein bewegter Gegenstand wie im Falle von Hl 7,1-6, so entsteht eine Disgruenz von Sprachform und Inhalt: der "Sprachleib" des Gedichtes bannt den Leib der besungenen Geliebten ins Statuarische, ja Anorganische. "Daß Schönheit in der Bewegung erfahren wird" (WESTERMANN, FS ZIMMERLI, 483), gilt insofern nur von der außersprachlichen Referenz des Gedichts; es wird nicht in der sprachlichen Verwirklichung der Erfahrung wiederholt. So scheint die lyrische Erfahrung menschlicher Schönheit im Hohenlied den Charakter des Schönen als eines Geschehenden zumindest in den Beschreibungsliedern zurückzustellen.

32 Der Vergleich des Mädchens mit einem "blühenden Garten von Apfelbäumen", wobei wie in Hl 2,3 das Motiv des Schattens assoziiert wird, findet sich in dem Beschreibungslied, das einen sumerischen Liebeszauber einleitet:
"Wenn das junge Mädchen sitzt, ist es ein blühender
Garten von Apfelbäumen,...
ist es ein Zedernast, der Schatten spendet."
FALKENSTEIN: ZA 56,115f. (Z.6.8), der dazu S.121 auf die Parallele bei E. CHIERA, Sumerian Religious Texts, 1924, 31:28f., hinweist:
"Apfelbaum-Garten, der du mir Blüten trägst, deine
Reize sind süß.
Apfelbaum-Garten, der du mir (reiche) Früchte trägst,
deine Reize sind süß."

33 Vgl. die Dattelrispen von 5,11b.

sowie der Granatapfel für den Detailvergleich eine Rolle (4,3.13; 6,7); die Gestalt (*mar'ä*) des besungenen Mannes entspricht nach 5,15 der eines so erlesenen Baums wie der Zeder. - Unseren Konventionen näher liegen freilich Vergleiche mit Blumen (2,1f.; 5,13, vgl. 7,3bß) oder mit anderen Pflanzen, insbesondere solchen, die wie der Hennastrauch (1,14) Farben oder wie Myrrhen (1,13) und Balsam (5,13) Spezereien liefern.

Die magische Idee einer letzten Identität von menschlicher und tellurischer Fruchtbarkeit mag das Bild des von Lilien umgebenen Weizenhaufens für den Leib der Frau (7,3) berühren, ebenso die Zusammenstellung der Liebe (1,2.4; 2,4; 4,10) oder des beim Kuß berührten Gaumens (4,10, vgl. 5,16) mit dem Wein und die der weiblichen Brüste mit dessen Trauben (7.9).

Schafft auch hier der Vergleich eine Teilhabe am Wesen des Verglichenen, so versetzt er den Menschen in den Raum jener Vitalkräfte, die die Pflanze der Erde entnimmt - zumindest für den Augenblick seiner lyrischen Verwandlung. Da Äpfel und Granatäpfel auch in der Liebesmagie verwendet werden[34], mag die "Sprachmagie" sich ihrer ebenfalls bedienen. Speziell Bäume wie die Palme[35], vielleicht Früchte wie der Granatapfel[36] werden darüber hinaus wegen ihrer Affinität zu bestimmten im Bewußtsein längst versunkenen Göttern und Göttinnen gewählt. Schon der Vergleich mit einer

---

34 Vgl. etwa R.D. BIGGS, Texts from Cuneiform Sources II, 1967, 70:8,74:4.

35 Ri 20,33 nennt einen Ortsnamen *ba'al tāmār*, dem in 3Q 15 IX 14f. *ḥjt tmr* zu entsprechen scheint. K.GALLING (Biblisches Reallexikon, 1977, 34) erwägt, den ugaritischen Gott von ANEP 491, dessen Kopfputz er als Palmwedel deutet, mit diesem Baal zu identifizieren. Vielleicht bezieht sich auf den "Palmenbaal" das theophore Element in den Klagenamen *'itamar* "Wo ist die Palme?" Ex 6,23 u.ö.; der Name Baals wäre dann substituiert wie in *'îzäbäl* "Wo ist der Fürst (Baal)?"

36 Eine kassitisch beeinflußte Elfenbeineinlage aus Assur (13.Jh.) stellt Lebenswasser spendende Gottheiten als von stilisierten Granatapfelbäumen flankiert dar; später scheint der Granatapfel mit Adonis verbunden (J. BÖRKER-KLÄHN, RLA 3, 1957-71, 619b.626b). Die häufige Verwendung des Granatapfels als Zierat an Sakralgewändern Ex 28,33f.; 39,24-26, in der Kultarchitektur 1Kön 8,18.20.42 u.ä., die am ornamentalen Gebrauch des Motivs u.a. an einem bronzenen dreifüßigen Ständer aus Ugarit ihre Entsprechung hat (vgl. P. WELTEN, Biblisches Reallexikon^2 193, Abb.45,10), läßt an die ähnliche Symbolfunktion der Palme 1Kön 6,29; Ez 41,18ff. denken; Granatapfel und Palme scheinen Attribute älterer Götter zu sein.

Pflanze kann also den Vergleichsempfänger in den Bereich numinoser Wesen versetzen, wenn die Pflanze nämlich zu deren Attributen gehört, Göttinnen etwa mit den betreffenden Blumen in den Händen dargestellt werden[37].

c) Stärker als Sach- und Pflanzenvergleiche scheinen die *Tiervergleiche* im einzelnen auf ein konventionelles tertium comparationis und so auf einen bestimmten Symbolwert festgelegt zu sein. Gazelle (*ṣᵉbi*) und Junghirsch (*ʿopär hāʾajjālîm*), in 2,9.17; 8,14 auf den Mann angewendet und dabei jedesmal zusammen genannt, sind wegen der behenden Schnelligkeit ihrer Bewegungen gewählt, wie der den Vergleich beherrschende Imperativ *bᵉraḥ* "eile" (8,14) zeigt[38]. In 4,5 und 7,4 werden Kitze mit den weiblichen Brüsten in Verbindung gebracht. Mit dem appositionell gebrauchten Bild "meine Taube" ist 5,2 und 6,9 das Attribut *tammātî* "meine Makellose" verbunden, worin das tertium comparationis als solches ausdrücklich wird (vgl. I.2)[39]: die Taube ist ein Beispiel körperlicher Fehllosigkeit, wie sie mit der Wendung *mûm ʾên* "kein Makel" und ohne Vergleich in 4,7b von dem Geliebten ausgesagt ist. Dazu würde etwa auch die Bezeichnung der Augen als Taubenaugen (1,15; 4,1; 5,12) passen. Dagegen weckt die gleiche Metapher in 2,14 die Assoziation der Furchtsamkeit des sich gern verbergenden Vogels. - Beim Vergleich mit der Stute 1,9 ist deren reicher künstlicher Schmuck von Belang (V.10f.). Wenn vollends das Haar der Geliebten mit einer Ziegenherde, ihre Zähne mit einer Schafherde zusammengestellt werden (4,1f,; 6,5f.), so zeigen Kontext und sumerische Parallelen[40], daß dabei an die große Zahl der Einzelexemplare als Vergleichspunkt gedacht ist.

---

37 Kanaanäische Göttinnen werden bekanntlich gern mit Kelchblüten in den Händen dargestellt; vgl. etwa BARRELET: Syr 35, Tf.1a (?), 1b und 2d (letztere Figur verbindet Blume und Schlange), ANEP Abb. 470-475, GALLING, Biblisches Reallexikon² 112f. (Abb. 31,2), 116f. (Abb. 31,12 [?]).

38 Daneben ist zu erwägen, ob nicht *ṣᵉbî* "Gazelle" auch wegen seines Gleichklangs mit *ṣᵉbî* "Zierde" gewählt wurde; die Wurzel des Vergleichs läge dann zugleich in einer Art Klangspiel, so daß mit einer mehrfachen Determination des Bildes zu rechnen wäre.

39 Anders scheint GERLEMAN (BK XVIII, 163) die Funktion von *tammîm* zu verstehen.

40 Zum Topos 'Schaf' HEIMPEL, Tierbilder Nr. 14.1-14.5, zur Kombination von 'Schaf' und 'Ziege' Nr. 14.6-14.9.

Insbesondere die Taube[41], vielleicht auch der Hirsch[42] mögen darüber hinaus wegen ihrer Affinität zu vorderasiatischen, vor allem syrischen Liebesgöttinnen gewählt sein, in deren Nähe sich ja auch Ziegen[43] und wohl Steinböcke[44] finden, während die Gazellen Embleme für die Darstellung des Gottes Rašap[45] liefert. So vermitteln auch die Tiervergleiche eine sprachmagische Teilhabe an der Aura atavistischer Götter: deren längst profanierte Symbole bilden jetzt Metaphern für die Aufwertung des poetisch verzauberten Menschen.

d) Eine archaisierende *Gleichsetzung* der Frau *mit Acker*[46] *und Erde* klingt in einem Vergleich nach wie

> "Ein verschlossener Garten (ist) meine Schwester
> und Braut" (4,12)[47].

---

41 Dazu FAUTH, Aphrodite parakyptusa, 27-29,40f.58.82ff.101.108, und zuletzt U. WINTER bei: O. KEEL, Vögel als Boten, 1977, 37-78 (dort die ältere Lit.) bes. 53.78. Ursprünglich mag das Bild der Göttin selbst Gestaltelemente ihres späteren Begleittieres gehabt haben; Material dazu bei BARRELET: Syr 32; ugaritische Textbelege zu ʿAnat als geflügeltem Wesen bei WINTER (KEEL 62).

42 Hirsche haben im Kult der mesopotamischen Göttinnen Ninḫursanga und Ninmaḫ eine Rolle gespielt; der Gott Ningirsu kann u.a. als "Hirschkalb" bezeichnet werden (HEIMPEL, RLA 4, 1972-5, 420).

43 Vgl. das bekannte Bild der Astarte (?) auf der Elfenbeinplatte eines Grabes in *Mīnet el-Beiḍa*, wo diese die zu beiden Seiten anspringenden Ziegen füttert; C. SCHAEFFER, Ugaritica 1, 1939 (Titelbild). Auch die Genitivverbindung *ʿaštᵉrôt ṣôn* Dtn 7,13; 28,4.18 dürfte in diesem Zusammenhang von Belang sein. Ferner H. SCHMÖKEL, Ziege am Lebensbaum, AfO 18 (1957/8) 373-378.

44 Dazu die ebenfalls bekannte Qadšu(?)-Plakette aus Ugarit, wo die nackte, auf einem Löwen stehende Göttin mit der Hathorfrisur Steinböcke oder Ziegen (Antilopen) in beiden Händen hält; C. SCHAEFFER, Ugaritica 2, 1949, 36 Abb. 10.

45 Vgl. D. CONRAD, Der Gott Reschef: ZAW 83 (1971) 157-183, bes. 170f., P. WELTEN, Biblisches Reallexikon^2 107/8. - Zu einigen Siegeln, die auf eine Beziehung Marduks zur Gazelle schließen lassen, E. UNGER, RLA 3, 1957-71, 153/4.

46 Elementarer ist diese Identifikation noch in ugaritischen Texten. Nach CTA 23 (= KTU 1.23):13.28 werden die Göttinnen *aṯrt* und *rḥm(j)* offenbar durch den sexuellen Akt zum "Feld der Götter" *(šd ilm)*; vgl. die Gottesbezeichnung *ʿṯtrt šd* "Astarte des Feldes" KTU 4.182:55, dazu J. NOUGAYROL, Ugaritica 5, 1968, 56.

47 Zur Bezeichnung der Geliebten als Garten vgl. die Anm. 32 zitierten sumerischen Beispiele, dazu die Verwendung von *k i r i*$_6$ "Garten" Gudea Zyl B V 15 (FALKENSTEIN: ZA 56, 121/2).

Die Metapher *käräm* "Weinberg"[48] wird 1,6; 2,5; 8,11f. substitutiv für den Leib der Frau gebraucht; von den sachlich benachbarten Zusammenstellungen der Liebe mit Wein u.ä. war oben (b) die Rede.

In lyrischer Verwandlung erfährt der Mensch so noch einmal eine Integration in die Natur seiner Umwelt; er flieht die Landschaftsferne des städtischen Lebens[49], auch wenn er dabei bereits konventionelle Erlebnisreste etwa aus dem Überdruß an hellenistischer Urbanität[50] übernimmt. Freilich wird eine Integration von Gesellschaft und Natur nicht mehr mit dem kollektiven Ernst gesucht, den primitive Gemeinschaften dabei einst an ihre geistige und physische Selbsterhaltung wendeten; die Identifikation der Besungenen mit Acker und Erde ist dichterisches Spiel von Individuen, die sich aus einer mehr oder weniger unbewußten Sehnsucht nach dem Ursprünglichen von gegenläufigen Konventionen ihrer Gesellschaft dispensieren. Was einmal Schrecken und Geborgenheit innerhalb eine unerschütterlichen kosmisch-sozialen Gefüges ausmachte, wird nun in wenigen ästhetischen Augenblicken von einzelnen wiedererweckt, ja selbstmächtig angeeignet; außerhalb einer lyrischen Sehweise hat es weder Autorität noch Kraft, ja wird es widersinnig.

e) Von den Sach-, Pflanzen- und Tiervergleichen sowie der Identifikation mit der Erde heben sich die *Travestien* ab, die nicht mit einer Integration des Menschen in die außermenschliche Umwelt und deren numinose Instanzen spielen, sondern dem lyrisch Erregten helfen sollen, die Fesseln gesellschaftlicher Positionen und Konventionen für den Augenblick der lyrischen Verzauberung hinter sich zu lassen.

---

48 Nach der ugaritischen Erzählung von der Liebe der Götter Jariḫ und Nikkal CTA 24 (= KTU 1.24): 22f. will Jariḫ im sexuellen Akt "ihr (scil. Nikkals) Feld zu einem Weingarten, das Feld ihrer Liebe zu einem Obstgarten" machen; zur Übersetzung HERRMANN, Yariḫ und Nikkal 14f., anders H. CAQUOT-M.SZNYCER-A. HERDNER, Textes Ougaritiques. Tome 1: Mythes et legendes, 1974, 393.

49 Für die Beheimatung der Gedichte im städtischen Milieu sind besonders die Begriffe *ᶜîr* "Stadt" (3,2f.; 5,7), *šûq* "Straße" und *rᵉḥob* "Platz" (3,2) und vor allem die Jerusalemerinnen als Statisten (1,5; 2,7; 3,5. 10; 5,8.16; 8,4) bezeichnend. Vgl. J. WINANDY, Le Cantique 45f.

50 An eine Entstehung der Sammlung im dritten vorchristlichen Jahrhundert denken O. EISSFELDT, O. KAISER, M. HENGEL (Judentum und Hellenismus², 1973, 210) u.a.; dabei kann vorausgesetzt werden, daß einzelne Stücke älter sind, genauer: bis in die frühe Königszeit zurückreichen.

Am festesten dürfte die Geschwistermetapher in der Topik der Liebesdichtung verwurzelt gewesen sein: sie ist längst zu einem fixierten Element der Sondersprache Liebender geworden; weder im Mythos, noch im alltäglichen Leben ist für die Metapher eine Berechtigung in tatsächlichen Verhältnissen zu suchen. Dabei ist die Bezeichnung *ᵓaḥôtî kallā* "meine Schwester (und) Braut" beinahe formelhaft (4,9.12; 5,1); daneben findet sich *ᵓaḥôtî raᶜjātî* "meine Schwester (und) meine Freundin" (5,2; vgl. zu *ᵓāḥôt* "Schwester" allein 8,8). - Daß noch immer, wie wohl schon beim Ursprung der Metapher, die Verhüllung einer nur den Liebenden selbst offenbaren Beziehung das Motiv der Bruder-Schwester-Anrede ist[51], zeigt die einzige Stelle, an der die Bruder-Anrede begegnet: das Geschwisterverhältnis nämlich gestattet dem Paar nach 8,1-4 ein von den strengen Regeln gesellschaftlicher Moral ungehindertes Zusammensein[52].

Geht es insoweit bei der Geschwistermetapher um die dichterische Selbstbefreiung von einem Normensystem, so haben es die Königs- (1,4.12; 3,[7a] 9-11; 7,1f.6 [vgl. 6,8; 8,11f.])[53] und die Hirtentravestie (1,7f.), da beide einen gesellschaftlichen Positionswechsel - nach oben nämlich bzw. nach unten - vorsehen, mit einer eher "klassenspezifischen" Verwandlung zu tun. Dabei wird die urbane *Königs*travestie, wie die Königsrolle, die auch der mit der Sammlung des Hohenliedes gleichzeitige Qôhälät nach Pred 1,12-2,12 experimentell übernimmt, der Sehnsucht eines wohlhabenden "Bürgertums" entsprechen, dem im ptolemäischen Diadochenstaat die wirkliche Macht entzogen war[54]. In denselben städtischen Kreisen kann aber zugleich die Zivilisationsflucht beheimatet gedacht werden, die sich in

---

51 HERMANN, Liebesdichtung 76.

52 Dagegen führt die Bezeichnung der Gattin als Schwester Gn 12,10-20; 20 zu deren Freisgabe. Hier liegt ein, wenn auch betrügerisches Verbergen des wahren Rechtsverhältnisses als Motiv der Travestie zugrunde.

53 Auf die Königstravestie scheinen auch die rätselhaften "Kriegswagen des ᶜAmmî-nādîb" Hl 6,12 zurückzugehen, dessen Name wohl das gleiche Semantem *nādîb* "edel, adlig" wie *bat-nādîb* 7,2 enthält.

54 Die Sammlung, nicht die einzelnen Stücke, deren uneinheitliche Herkunft im einzelnen schwer zu bestimmen ist, gehört m.E. ins 3.Jh.v.Chr. (vgl. Vf.: ZThK 73, 37f., ähnlich EISSFELDT, Einleitung 664, HENGEL, Judentum 201, KAISER, Einleitung 327, u.a.); damit wird eingeräumt, daß die Königstravestie in anderen Zeiten andere Funktionen hatte. Zur Beziehung Qôhäläts zum Hl und dem sozialgeschichtlichen Ort beider Texte vgl. Vf.: ZAW 90, 252-254.

der ländlichen *Hirten*travestie von Hl 1,7f. - wie bei dem gleichzeitigen Theokrit und bei anderen Exponenten einer überfeinerten hellenistischen Kultur - geltend macht; dabei ist nicht auszuschließen, daß das Hohelied Konventionen der hellenistischen Literatur auch dann übernimmt, wenn diese den sozialen Bedingungen ihrer Vorbilder besser entsprechen als den eigenen[55].

f) Weitreichender noch sind diejenigen geselligen Travestien, in denen dem Besungenen mit einer Art theomorpher Steigerung[56] *Götterrollen* auferlegt zu werden scheinen[57]. Die Anreden sind dabei mit einem staunend-fragenden *mî zôt* "wer (ist) es?" eingeleitet (3,6; 6,10; 8,5), das die folgenden Inhalte in eine Schwebe des Unwirklichen, ja ironisch-Übertriebenen bringt.

---

55 Zur 'Travestie nach unten' (Vogelfänger, Gärtner, Fellache u.ä.) in der altägyptischen Liebeslyrik vgl. HERMANN, Liebesdichtung 119-124. - Die hellenistische Hirtenpoesie nimmt dagegen mit den prosaischen Mimen des Sophron von Syrakus ihren Anfang und erreicht in der Bukolik des aus Syrakus gebürtigen Theokrit ihren Höhepunkt. - Wenn sich die hier übernommene Spätansetzung des Hl als Sammlung bewährt, muß allerdings die Nachbarschaft seiner Gedichte zu denen des alexandrinischen Dichterkreises mit Kallimachos, Apollonius und Theokrit (dazu GEBHARDT) ebenso stark berücksichtigt werden, wie die altägyptische bzw. altsemitische Tradition der erotischen Poesie: so ergibt sich für das Hl eine ähnliche Genese wie für Qôhälät der Motive altorientalischer Skepsis und ihres Hedonismus (dazu O. LORETZ, Qohelet und der Alte Orient, 1964) soweit aufnahm, wie sie dem hellenistischen Zeitgeist entsprachen, an dem er unmittelbar teilhatte (dazu R. BRAUN, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, 1973). Einfluß aus dem ptolemäischen Alexandria auf das Hl erklärt auch dessen ägyptisches Ambiente, auf das GERLEMAN so nachdrücklich hingewiesen hat; zu palästinischen Gegenstücken des Hl in griechischer Sprache HENGEL, Judentum 152-161.201.

56 Die "theomorphe Steigerung des Menschen" ist nach H. BLUMENBERG (Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: M. FUHRMANN [ed.] Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption 1971, 11-66, bes. 13) die andere Seite einer "imaginative(n) Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt", wodurch Lyrik, zumeist in einer Art augenblicklicher Erinnerung, mythische Motive und Erlebnisstrukturen nachbildet.

57 Gottheiten als Vergleichsspender begegnen auch in der Anm. 29 genannten ugaritischen Beschreibung der Göttin *Pbl:*

"Gib mir die Dame *Ḥrjʾ*,
die wohlgeborene, deine Erstgeburt,
deren Anmut wie die Anmut ʿAnats
deren Schönheit wie die Schönheit der ʾAstarte ist..."

Die aus der Wüste heraufziehende Braut[58] erscheint nämlich 3,6 "wie (in) Säulen von Rauch" (anders 8,5), was die spielerische Assoziation einer Theophanie kaum ausschließen läßt. Ähnlich wird ihr majestätisches Herabblicken "wie die Morgenröte"[59] (6,10[4]) entfaltend als *ʾajummā* "schreckenerregend" bezeichnet[60], was den Vergleich mit den offenbar numinosen[61] *nidgālôt* nach sich zieht; nach der Erwähnung von Morgenrot, Mond und "Glut" (Sonne im unmittelbaren Zusammenhang muß bei dem Pl.fem. *nidgālôt* an "die (weithin) sichtbaren (Gestirne)"[62] gedacht werden, etwa in Erinnerung an eine Sternrosette[63], wie sie vorderasiatische Göttinnen in ihrer Rolle als "Himmelskönigin" tragen[64].

Hält somit das spielerische Ausschweifen der Phantasie für das Mädchen - nicht für den Mann[65] - archaische Götterrollen bereit, so kann es nicht verwundern, daß in 8,6 die Liebe selbst als *ᶜazzā kammāwät* "stark wie der Tod" und *qāšā kišᵉʾôl* "fest wie die Unterwelt" erscheint; "stark" (ᶜz)

---

58 *mî zôt* neutral zu fassen (WÜRTHWEIN, HAT I/18, 48f.) oder *mah-zôt* zu lesen (HALLER 32f.), besteht angesichts des eindeutig femininen Bezugs der Wendung in 6,10; 8,5 kein Anlaß.

59 Das Hi (+ Ni) *ŠQP* ist denominativ gegenüber *šäqäp**, der Bezeichnung für ein hochgelegenes (Erscheinungs-) "Fenster" (K. GALLING - H. RÖSEL, Biblisches Reallexikon² 80) am Tempel oder Palast.

60 Zur Rolle der (göttlichen oder königlichen) vom Fenster herabschauenden Frau vgl. für den syrophönizischen Raum FAUTH, Aphrodite parakyptusa, bes. 43-54.

61 Zum numinosen Charakter des als *ʾājōm* nur noch Hab 1,7, sonst als *ʾêmā* bezeichneten "Schrecken(s)" vgl. etwa H.J. ZOBEL: ThWAT I, 1973, 235-238.

62 Die Wurzel *DGL* hat, wie am deutlichsten akkad. *dagālu(m)* zeigt, die Bedeutung "schauen, blicken"; vgl. hebr. *dāgûl* "weithin sichtbar > hervorragend" Hl 5,10.

63 Nach FAUTH trägt speziell die vorderasiatische Göttin vom Typ der Parakyptusa auch Wesenszüge einer Himmelsherrin, zu deren Emblemen Halbmond und Sonne (Aphrodite parakyptusa 72) Halbmond und Stern (27.39) bzw. das ganze Sternenfirmament (44f.) oder die Sternrosette (82.107) gehört. Zu Münzdarstellungen des "Astartewagens" mit Sonne und Mond als Mittelpunkt des Tierkreises vgl. GESE, in: GESE - HÖFNER - RUDOLPH, Religionen 191 (Lit.).

64 Zur "Himmelskönigin" vgl. noch Jer 7,18; 44,17ff.; Hermopolis-Papyrus 4,1.

65 Anders etwa Sappho 123 D., ein Hochzeitslied mit der Aufforderung, den Türsturz zu heben, damit der aresgleiche Bräutigam hindurchziehen kann, wofür M. TREU (Sappho. Lieder, ³1963, 226) Ps 24 zum Vergleich heranzieht; er bemerkt dazu, "dies alte religiöse Motiv" könne "auf der Grenze von Ernst und Unernst mit komischen Übertreibungen verbunden werden".

ist zuvor schon *Môt* gewesen, die den Tod verkörpernde ugaritische Gottheit (CTA 6 [KTU 1.6] VI:17), woran überdies ein hebräischer Personenname wie *ᶜzmwt* "stark ist Môt" 1Chr 8,36 erinnert. Eine mythische Reminiszenz liegt auch vor, wenn die "Flamme" der Liebe in der Wendung *rᵉšāpâhā rišpê ʾēš* "ihre Flammen sind Feuerflammen" zunächst nach dem mit vielfältigen Funktionen ausgestatteten Gott Rašap bezeichnet werden. Ob dagegen in *šalhäbätjā* (?) das Element *-jā* wirklich die Kurzform des Gottesnamens darstellt, ist umstritten[66]; vielleicht hat es superlativische Funktion, etwa im Sinne von "jah(we)haft gewaltige Flamme[67]. Die Aura versunkener Gottheiten konnte als poetische Maske im lyrischen Spiel wiederkehren, sobald die Gefahr eines manifesten Abirrens zum Heidentum nicht mehr bestand - vielleicht auch, weil in den Kreisen, die Dichtung von der Art des Hohenliedes pflegten, ohnehin kaum noch eine religöse Bindung verpflichtend war: so schien den Epigonen prophetischer und "aufgeklärter" Entmythisierungen nicht nur ein Experiment wie Pred 2,8; 9,9, sondern auch eine flüchtig-subjektive Sakralisierung des Eros wieder tragbar. Möglich war diese, soweit die Gestalten der kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligionen unbewußt noch lebendig waren. Die Analyse der Texte muß dann gleichsam die religiöse Matrix erschließen, nach der deren Tiefenstruktur hinter einer profanen Oberfläche strukturiert ist. Die spielerische Sakralität des Eros war vielleicht für die Träger der Dichtung die einzig verbliebene Quelle numinoser Erfahrung überhaupt: in einer weithin desakralisierten Welt macht die lyrische Wirklichkeitsverwandlung etwas von der Heiligkeit des Lebens erfahrbar, wie denn überhaupt nur der unterbewußte Vitalbereich der Beteiligten noch - im heidnischen Sinne - religiös gewesen sein mag.

2. Die Vergleichserweiterungen

Attributive oder adverbielle Vergleichserweiterungen haben gegenüber dem Vergleichskern vorwiegend a) lokalisierende oder b) beschreibende Funktion; beschreibende Erweiterungen können sich c) in besonderen Nominalsätzen verselbständigen.

---

66 GERLEMAN, BK XVIII, 217, interpretiert *-jā* nach H.S. NYBERG als Intensivsuffix.

67 Vgl. P.A.H. DE BOER, יהוה as Epithet Expressing the Superlative: VT 24 (1974) 233-235.

a) Mit der relativen Häufigkeit *lokalisierender* Vergleichserweiterungen[68] ist die Dominanz der Raumes bzw. der Landschaft über das metaphorische Geschehen und die mit ihm befaßten Menschen angezeigt, was dem statischen Nominalstil seiner Schilderung entspricht; das Geschehen ist vergleichsweise zeitlos.

Oft spezifiziert die Lokalisierung des Vergleichsgegenstandes einfach dessen Bezeichnung. Der Selbstvergleich 2,1 präzisiert sich, indem er die "Narzisse" durch ein determiniertes Genitivattribut nach Saron, die "Lilie" in die "Ebenen" verweist. Der Vergleichsspender "Turm" 7,5b wird nicht nur durch den determinierten Genitiv *hall^{e}bānôn* als "Libanonturm" spezifiziert; an das lokalisierende Attribut schließt vielmehr noch eine Partizipialkonstruktion an: *ṣopä p^{e}nê dammāśśäq* "der nach Damaskus blickt", worin die Lokalbestimmung adverbiell ist. In 7,5 stehen sogar zwei Präpositionalbestimmungen in Apposition zueinander: die Augen der Besungenen sind danach Teiche "in Hesbon, am Tor der volkreichen Stadt". - Dem modernen Geschmack mögen solche Erweiterungen als überflüssig erscheinen. Im Hohenlied dienen sie offenbar dazu, den Vergleichsspender genauer im sinnlich-Gegenständlichen zu befestigen. Konkrete Namen wie Saron, Damaskus und Hesbon oder Lokalbezeichnungen wie "Ebenen" und "volkreiche Stadt" mit der syntaktisch strengen, aber prosaisch wirkenden Determination der Genitivattribute[69] wie überhaupt die für poetische Texte ungewöhnliche Häufung der Determination im Hohenlied hindern den Vergleich daran, entsprechend seiner Funktion als eines bloßen Denkbildes aus dem Bereich des objektiv-Anschaulichen in den des Verschwommenen zu entgleiten[70].

68 Nicht eigentlich hierher gehören also die gelegentlich in den Vergleich hineingeflochtenen Lokalisierungen des Vergleichsempfängers wie in "Deine Augen sind (wie die der) Tauben hinter deinem Schleier hervor" 4,1 (vgl. 4,3b = 6,7).

69 Auffällige Determinationen der attributiven Genitive bei Vergleichen finden sich auch in *ṣ^{e}rōr hammōr* bzw. *ʾäškōl hakkōpär dôdî lî* (deutsch dagegen "*ein* Myrrhenbeutel" bzw. "*eine* Hennatraube ist mir mein Geliebter") 1,13f., ferner in *ḥ^{a}baṣṣälät haššārôn, šôšannat hāʿ^{a}māqîm* (2,1), *k^{e}šôšannā bên haḥôḥîm, k^{e}tappûaḥ baʿ^{a}ṣê hajjaʿar* (2f.), *ʿopär haʾajjalîm* neben indeterminiertem *lịṣbî* (2,9.17; 8,14), *k^{e}ʿēdär haʿizzîm* (4,1), *k^{e}ʿēdär haqq^{e}ṣûbôt* (2), *k^{e}ḥûṭ haššānî, k^{e}pälaḥ harimmôn* (3), *kaʿ^{a}rûgat habbōśäm* (5,13, vgl. 6,2), *ʾaggan hassahar* (7,3), *k^{e}migdal haššēn, k^{e}migdal hall^{e}bānôn* (5), *k^{e}ʾäšk^{e}lōt haggäpän* neben determiniertem *kattapûḥîm* (9), *k^{e}jên haṭṭôb* (10, vgl. 8,2).

70 Eine ähnliche sinnlich-anschauliche Spezifikation des dichterischen Bildes vom Menschen im ganzen erreichen die Beschreibungslieder, indem sie die Einzelaussagen an den Körperteilen des Beschreibenen entlanggehen lassen: so wird selbst die Tänzerin von Hl 7,1-6 gleichsam in die Summe ihrer Körperteile aufgelöst, obwohl der Vorgang des Tanzes die Bewegung jeden Augenblick ein Ganzes sein läßt.

Gelegentlich kann eine Lokalisierung den Primärvergleich um ein neues tertium comparationis bereichern und dabei eine Konnotation explizieren: so wenn es von den *q^e ṣûbôt* "Geschorenen" (4,2) bzw. *r^e ḥēlîm* "Mutterschafen" (6,6) heißt, daß sie "aus der Schwemme steigen"; das Analogon ist nun nicht mehr die große Zahl, sondern die Reinheit der verglichenen "Zähne" der Geliebten"[71].

In anderen Fällen steigert die Lokalisierung den Wert des Vergleichsspenders; sie qualifiziert ihn gleichsam. Ob das schon bei der "Narzisse von Saron" (2,1) mitklang, ist schwer zu entscheiden[72]. Ein wenig deutlicher scheint es zu sein, wenn die Hennatraube von 1,14 durch das Attribut *b^e karmê ᶜên gädî* auf den sprichwörtlich fruchtbaren Weinbergen der Oase Engedi beheimatet wird oder wenn es von der Ziegenherde in 4,1 (= 6,5) in einer Partizipialwendung heißt, daß sie vom Gebirge Gilead herabsteigt. Eindeutig ist es vollends, wenn die Geliebte 1,9 eine Stute "an Pharaos Wagen" genannt wird, die Lilie 2,2 "unter den Dornen", der Apfelbaum 2,3 unter wertlosen Waldbäumen hervorragt oder der "Gartenquell" bzw. "Brunnen lebenden Wassers" 4,15 als "der vom Libanon herabfließt" beschrieben wird. Spezifisch poetischer Wert wird dem Vergleich mit Gazellen bzw. Zwillingen des Gazellenweibchens 4,5 schließlich durch die Partizipialwendung *hārôᶜîm baššôšannîm* "die in Lilien weiden" verliehen.

Mit der zuletzt genannten Vergleichserweiterung berühren sich diejenigen, die den Vergleichsspender mit atmosphärehaltigen Requisiten umgeben: so wenn die Taube(n) "an Wasserbächen" (5,12a) oder "in den Felsenhöhlen, im Versteck der Felsensteige" (2,14) gesucht wird; dabei soll weniger mit den nomina regentia *ḥagwē* "Höhlen" und *sētär* "Versteck" die Furchtsamkeit des Tieres assoziiert[73], sondern vielmehr mit den determinierten nomina recta *hassäla*ᶜ "der Fels" und *hammadrēgā* "die Felsterrasse" ein an den Landschaftsmerkmalen haftender Stimmungsrest[74] mobilisiert werden. Ähnlich mag es bei

71 Schafe wurden vor der Schur in die Schwemme getrieben; so versuchte man saubere Wolle zu erzielen (GALLING, Biblisches Reallexikon², 352).

72 Nach S. KRAUSS (MGWJ 78, 84) will sich die Braut in ihrer Ländlichkeit empfehlen; WÜRTHWEIN (HAT I/18, 43) denkt an die Fruchtbarkeit der Saronebene als Vergleichspunkt.

73 Sumerische Beispiele für die Lokalisierung der als Vergleichsspender gebrauchten Tauben in Mauerlöchern, in die sie sich ängstlich verstecken, bei HEIMPEL, Tierbilder 391-395.397/8.

74 Zum Terminus vgl. R. WELLEK - A. WARREN (Theorie der Literatur, 1972, 199), die sich dabei auf I.A. RICHARDS (Principles of Literary Criticism, 1924) berufen: danach hängt die Wirksamkeit eines Bildes von dessen Charakter als eines psychischen Ereignisses ab; das Bild sei ein "Überbleibsel" und eine "Stellvertretung" der Empfindung.

Gazelle und Junghirsch "auf den Balsambergen" (8,14)[75] bzw. "den Bether-bergen" (2,17b) sich verhalten. Lokalisierungen dieser Art, deren logische Klarheit - wie noch im Fall von "Myrrhenberg und Weihrauchhügel" (4,6) - unter dem Niveau des Begrifflichen bleibt, geben dem bezeichneten Geschehen einen genrehaften Hintergrund; umgekehrt bezeichnen Felsen, Felsterrasse und Balsamberge aber auch einen metaphorischen Raum, der von den Vergleichs-empfängern allererst beseelt wird, so daß die Metapher nun auch umgekehrt zum Mittel einer anthropomorphen Naturaneignung wird.

b) Die *beschreibenden* Vergleichserweiterungen unterscheiden sich in ihren Funktionen von den entsprechenden Lokalbestimmungen nur wenig.

Wo sie sich wirklich auf den Vergleichsspender, nicht auf den Vergleichs-empfänger beziehen[76], können sie ebenfalls die gegenständliche Intensität des Bildes steigern, ohne doch die Zahl der Vergleichsspender zu vermehren: so wenn das Balsambeet in 5,13a als Vergleichsspender für die Wangen durch die Partizipialwendung *m^e^gaddälät*[77] *märqāḥîm* "das Würzkräuter trägt" spezifiziert wird, wo der Gewinn an sinnlicher Anschauung schon durch den Plural gegeben ist; ähnlich wird der Vergleich mit einem Garten bzw. Granat-apfelhain in 4,12f. durch die Aufzählung von dessen Früchten V.14, unter anderen der uns schon aus 1,12 bekannten Narde, in sinnlich-gegenständlichen Details entfaltet[78]. Mit einer solchen Bildintensivierung kann in Erweiterung der Metapher auch eine Reminiszenz einhergehen, so wenn in 3,11 an den "König Salomo" als Substitutionsbegriff für den Geliebten die Wendung an-schließt: "mit der Krone, mit der seine Mutter ihn krönte am Tage seiner Hochzeit, am Tag seiner Herzensfreude".

---

75 Zum Stimmungswert von *hārê b^e^śāmîm* ist vielleicht jüd.-aram. *b^e^sīm/ bassīm* "süß, lieblich, schmackhaft" zu vergleichen; J. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I, Nachdruck 1966, 102.

76 Gelegentlich sind auch Beschreibungen des Vergleichsempfängers in den Vergleich verflochten: so bezieht sich *nōṭ^e^pôt môr ᶜōber* "triefend von flüssiger Myrrhe" (5,13) auf *śiptôtāw* "seine Lippen", nicht auf die masc. *šôšannîm* "Lilien", mit denen die Lippen verglichen werden.

77 Punktation mit W. RUDOLPH, KAT XVII/1-3, 159.

78 Zur Verbindung "Garten" - "Früchte" vgl. das sum. Beispiel in Anm. 32, ferner Gudea Zyl B V 15 (Anm. 47).

Attributive Adjektive wie "verschlossen" und "versiegelt" explizieren Konnotationen von substantivischen Vergleichen wie "Garten" bzw. "Quelle" (4,12); ähnlich ist die Funktion des Parallelismus von "wie der Libanon" und "auserlesen wie Zedern" (5,15b), wo die Vergleichsspender "Libanon/ Zedern" durch das Adjektiv "auserlesen" in ihrem Wert gehoben werden.

Ebenfalls dienen attributive Partizipialwendungen der Höherwertung des Vergleichsspenders in Phrasen wie "(der Davidsturm)...schichtweise aufgebaut" (4,4), "(Walzen aus Gold) besetzt mit Tarsissteinen" (5,14a), "(eine Elfenbeinplatte) bedeckt mit Saphiren" (14b) oder "(Alabastersäulen) gegründet auf Sockeln von Feingold" (15a).

Einen Empfindungsrest von bloß atmosphärischer Funktion schließlich scheinen die an *jên haṭṭôb* "köstlicher Wein"[79] anschließenden Wendungen zu beschwören: "der mir leicht eingeht, an meinen Lippen und Zähnen[80] (hinab)gleitend[81]" (7,10), vor allem die Beschreibung des "Weizenhaufens" von 7,3b als "von Lilien umhegt"[82].

c) Vergleichserweiterungen in *selbständigen Nominalsätzen* können wieder Konnotationen des Vergleichs bewußt machen, so im Verhältnis von

"Wie ein Karmesinfaden (sind) deine Lippen"

zu

"und deine Rede (ist) lieblich" 4,3a)

oder von

"Wie ein Apfelbaum unter den Waldbäumen
so ist mein Geliebter unter den Jünglingen"

---

79 *ṭôb* wird schwerlich nach dem Arab. und Altsüdarab. als 'Wohlgeruch" zu verstehen sein, so daß *jen haṭṭôb* als "Würzwein" wiederzugeben wäre (gegen WÜRTHWEIN, HAT I/18, 64; vgl. KBL 349/50 und HAL 356). Vielmehr ist ähnlich wie bei *qanä haṭṭôb* Jer 6,20, für das *qᵉnē haṭṭôb* zu lesen ist, und *šämäm haṭṭôb* 2Kön 20,13 *haṭṭôb* nach Analogie adjektivische Attribute zu fassen; zur Substantivierung von Adjektiven nach nomina regentia vgl. Syntax § 76e. Für "Würzwein" steht überdies der Terminus *jajin hārāqaḥ* (8,2) zur Verfügung.

80 Lesungen nach F. HORST BHS.

81 Die Wurzel *DBB* ist Aramaismus für hebr. *ZŪB*; vgl. HAL 200a.

82 Vgl. GERLEMAN, BK XVIII, 198: "Die zu reinen Ornamenten erstarrten Lilien haben ausschließlich stilistischen Zweck".

zu

"seine Frucht (ist) süß meinem Gaumen" (2,3a.bß)[83].

Andere relativische oder selbständige Nominalsätze dienen dazu, den Vergleichsspender höher zu werten, etwa die Beschreibung der zahlreichen "Herde Geschorener, die aus der Schwemme steigen",

"welche alle Zwillinge haben -
beraubt ist keines von ihnen" (4,2b [= 6,6b])[84],

bzw. des "schichtweise gebauten Davidsturms":

"Tausend Schilde sind an ihm aufgehängt,
alles Rundschilde von Helden" (4,4b).

Der Ursprung solcher Figuren mag wieder in einer Art Sprachmagie liegen: die Bildsprache sucht ihre Kraft, die bezeichnete Sache zu verwandeln, offenbar voll auszuschöpfen oder gar zu steigern. Dabei wirken die längeren Erweiterungen wie Entfaltungen früherer Kurzformen; so konnte die Explikation klären, was schon immer implizit war. Spätestens hier jedenfalls läßt sich die Funktion des Vergleichs nicht mehr auf seine Zeichenfunktion für den Bildempfänger beschränken: das Bild als solches gewinnt durch Emanzipation der auf es gerichteten Einbildungskraft eine selbständige Gegenwart und Lebendigkeit[85].

In der bezeichneten Weise kann sich die Einbildungskraft freilich nur darum von einer konventioneller rezipierten Realität befreien, weil das kollektive Wahrheitsbewußtsein bereits einer Schwäche unterliegt. Solange die Gesellschaft die Realität in allgemein verbindliche Begriffe zu fügen vermag, ist auch die Einbildungskraft an diese gebunden. Verlieren die Begriffe aber an Kraft, so eröffnet sich für die Einbildungskraft ein Feld der Freiheit oder der Willkür.

---

83 Nicht ganz klar ist die Funktion der Vergleichserweiterung in 7,6, wo auf den Vergleich des herabhängenden Haupthaars mit Purpurwolle ein selbständiger Nominalsatz folgt: *mäläk ʾasûr bār^ehāṭîm* "ein König ist in ..?.. gefangen". Um eine bloße Angabe des tertium comparationis zu dem unmittelbar vorangehenden Vergleich wie in den Beispielen S.27 kann es sich nicht handeln: das Motiv vom gefangenen König schießt auf jeden Fall über. - Die Übersetzung von *r^ehāṭîm* mit "Locken, Ringeln" (zuletzt KRINETZKI, NEB, 23) beruht auf reiner Vermutung; vgl. GERLEMAN, BK XVIII, 194.199.

84. Eine wie große Rolle beim Vergleich mit dem Mutterschaf dessen Trennung bzw. Nichttrennung von seinem Lamm spielt, zeigen die Vergleiche bei HEIMPEL, Tierbilder Nr.14.6-14.10.

85. Ein anschauliches griechisches Pendant ist die Schilderung des Mondes in Sapphos Gedicht für Arignota 98D. Z.8ff..

III. Dissonanz von Realität und Metapher

Der Gegensatz zwischen der Realität des beschriebenen Gegenstandes und dem Ergebnis seiner sprachmagischen Verwandlung durch den Vergleich bzw. die Metapher wird gelegentlich noch dadurch besonders fühlbar, daß sich der Vergleich bzw. die Metapher einer semantischen Dissonanz bedient: Vergleichsspender und Vergleichsempfänger enthalten in ihrem Verhältnis zueinander einen bezeichnenden Widerspruch. Der Vergleichsspender hat neben dem Vergleichsempfänger nicht bloß ein eigenes Gewicht; er verleiht diesem auch einen eigentümlichen, anders sonst nicht wahrnehmbaren Mehrwert. Hieraus erst ergibt sich ein Aufschluß über die kommunikative Funktion der Metapher, ihre pragmatische Leistungskraft.

1. Metonymie

Metonymischer Art sind solche Dissonanzen, in denen Vergleichserweiterungen anders als bei den eben besprochenen Amplifikationen zunächst *nur* im Blick auf den Vergleichsspender, nicht auch im Blick auf den Vergleichsempfänger sinnvoll scheinen.

a) Dabei kann die Nennung *eines* Vergleichsspenders die *anderer* Vergleichsspender nach sich ziehen, so daß das Eigenleben, das der Vergleich gewinnt, diesen vom Vergleichsempfänger allmählich entfernt.

Nahezu *synonym* ist noch das Verhältnis von Garten- und Quellvergleich in 4,12; die Konkurrenz, in der sich beide Vergleichsspender in ihrem Verhältnis zum Vergleichsempfänger befinden, wird durch die Kombination *maᶜjān gannîm* "Gartenquell" (4,15) eher künstlich ausgeglichen. In ähnlicher Weise synonym und darum konkurrentiell sind die Metaphern "Garten / Balsambeete" (6,2a; vgl. 4,16), "Myrrhenberg / Weihrauchhügel" (4,6), "Lilie / Myrrhe" (5,13b) und "Würzwein / Granatapfelsaft"[86] (8,2).

Auf *assoziative* Weise zieht dann aber der Vergleich mit dem reichgeschmückten "Pferd" in 1,9 die "Streitwagen Pharaos"[87] oder der Vergleich mit dem

---

86 Das Suffix der 1.P.sing. in *rimmônî* enthält die Andeutung einer Verbindung von Vergleichsspender und Vergleichsempfänger.

87 Die so entstehende Montage von Tiervergleich und Königstravestie ist nur innerhalb einer imaginativen Kombinatorik auf der Bildebene sinnvoll; man braucht für die Verbindung von Stute und Streitwagen also nicht nach historischen Vorbildern zu suchen.

"Weinberg" in 2,15 das Motiv "(kleine) Füchse" nach sich; man weiß aus der Konvention der Metaphern zwar, wofür "Weinberg" steht; wer aber im metaphorischen Sinne die Füchse sind, die den "Weinberg" verwüsten, wenn sie nicht gefangen werden, wird schalkhaft verborgen. Der Vergleich der Liebe mit "Wein" in 2,4 läßt V.5 "Traubenkuchen" und "Äpfel" anschließen oder, etwas kühner, "Honigseim", "Honig" und "Milch" (4,11a). Der Vergleich des Mädchens mit einer "Mauer" in 8,9 erwächst aus dem der Brüste mit "Türmen", wie V.10 zeigt; daß dann die "Mauer" das entwickelte, die "Tür" das noch kindliche Mädchen ist[88], darf der Leser wieder erraten.

Wenn dagegen der "Garten" von 4,12 durch "Nordwind / Südwind" sein Ambiente empfängt, so ist dessen Bezug zum Vergleichsempfänger von poetischer Rätselhaftigkeit. Eine eigentliche *Inkongruenz* gegenüber dem Vergleichsempfänger vollends entsteht, wenn sich aus der Metapher "Nußgarten" in 6,11 Folgebegriffe wie "Knospen des Tals", "Weinstock" und "Granatäpfel" ergeben oder wenn vom Begriff "Feld" der Hörer zu Anschauungen wie "Weinstock", "Weinblüte" und "Granatapfel" geführt wird (7,12f.). Weiß man auch hier, daß der "Nußgarten" bzw. das "Feld" die Geliebte darstellt, so ist es nun schon gar nicht mehr sinnvoll zu fragen, wie die anderen Metaphern im einzelnen zu entschlüsseln seien; insofern bilden die Vergleichserweiterungen gegenüber den Bezeichnungen des Vergleichsempfängers wieder ein Oxymoron, das wegen der vielschichtigen Obertöne seiner Begriffe schon in der Antike von verschiedenen Hörern auf durchaus individuelle Weise gelöst und gedeutet worden sein mag.

b) Eine semantische Dissonanz enthält auch die adjektivische Prädikation "unser Bett ist grün *(raᶜanān)*" in 1,16b. Zu dem nicht-metaphorischen Gegenstandsbegriff *ᶜaršēnû* "unser Bett" wird ein Prädikat gestellt, das nur auf ein metaphorisches Substitut dieser Gegenstandsbezeichnung wie etwa "Feld" oder "Baum"[89] paßt; der Ausdruck ist insofern elliptisch. Allein im Blick auf ein solches Substitut des Subjekts wäre auch der in der Exegese gelegentlich assoziierte Gedanke an ein rituelles Beilager sinnvoll, das etwa auf dem Feld (7,12f.) oder unter einem Baum (8,5b) begangen würde. - Die gleiche logische Struktur bestimmt in 2,16 und 6,3 das Verhältnis von Substantiv

---

88 Vgl. WÜRTHWEIN, HAT I/18,69f.

89 GERLEMAN, BK XVIII, 114, bemerkt zu recht, daß *raᶜanān* fast immer von Bäumen gebraucht wird; nur dazu passen auch die folgenden Materialangaben für Hausbalken und Dachsparren, nämlich Zedern und Zypressen. Daher wählen wir die Übersetzung "grün" statt des sonst vorgeschlagenen Adjektivs "üppig" o.ä..

und partizipialem Attribut: "mein Liebster ..., der in Lilien weidet" (vgl. 4,5).

c) Wird aus einem einzelnen Vergleichsmotiv ein Motivgefüge, so kann dies auch metonymische Tätigkeitsaussagen enthalten, die in erster Linie auf den Vergleichsspender, nicht so sehr auf den Vergleichsempfänger beziehbar sind. Der Vergleich der Braut mit einem Garten oder Weinberg etwa zieht eine Reihe von Verben der Bewegung nach sich, die in ihrer Spezifizität allein der Bildhälfte der betreffenden Rede angehören: so *HLK* "gehen" (4,6; 7,12), *BŌ* "kommen" (4,16; 5,1a), *JṢʾ* "hinausgehen" (7,12), *JRD* "her-/hinabsteigen" (6,2.11), aber auch *Rᶜ H* "weiden (lassen)" (1,7f.[90]; 2,16; 6,2f.) und *ʾRH* pflücken" (5,1a). Vor allem aber evozieren "Weinberg" und "Garten" mit ihren "Früchten" die Verbalmetaphern des Essens, Trinkens[91] und des Sich-Berauschens, die in 5,1b nur durch den Adverbialis *dôdîm* "an Liebe" mit der Realität verknüpft werden. Andere Verben der Bewegung wie Hi *PŪḤ* "durchwehen" (4,16), *LQṬ* "pflücken" (6,2), *ᶜLH* "besteigen" und *ʾḤZ* "ergreifen" (7,9) sind nur im Zusammenhang anderer Metaphern wie "Nordwind / Südwind", "Lilie", "Palme"[92] oder "Rispen" sinnvoll. Ebenso ist das änigmatische Aufbauen *(BNH)* einer silbernen Zinne bzw. das Verrammeln (? *ṢŪR)* mit einer Zedernplanke außerhalb des Vergleichs mit Mauer und Tür 8,9 unverständlich. Nicht mehr deutlich ist der metaphorische Zusammenhang, in dem die Tätigkeitsaussagen *ᶜLH min-hammidbār* "aus der Wüste heraufkommen" (3,6; 8,5), *BŌ millᵉbānôn* "vom Libanon kommen"[93] (4,8) oder *ŠŪR mērôš ʾᵃmānā* "herabsteigen vom Gipfel des Amana" mit seinen anschließenden drei plerophorischen Lokalbestimmungen (4,8) einmal ihren Platz hatten. Das gleiche gilt von der Beschreibung des "Geliebten" als "über die Berge springend, über die Hügel hüpfend" (2,8).

---

90 Das transitive *Rᶜ H* "weiden lassen" (1,7) leitet zur Hirtentravestie über, was auch durch das Parallelwort Hi *RBṢ* "lagern lassen" angezeigt wird.

91 Zu 'Essen' und 'Trinken' als Metaphern für Liebe und geschlechtlichen Umgang vgl. Ri 14,14; Spr 30,20 und vor allem Hl 4,16; 5,1; ferner C. LÉVY-STRAUSS, Das wilde Denken, 1968, 126, M. ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen 1, 1978, 23, u.v.a.

92 M. VON OPPENHEIM - D. OPITZ - A. MOORTGAT, Tell Halaf III: Die Bildwerke, 1955, Tafel 33a (dazu S. 52) gibt ein Kalksteinrelief aus dem 9.Jh.v.Chr. wieder, nach dessen Darstellung ein Mann auf einer Leiter zu einem Palmwipfel emporsteigt.

93 In 4,16; 5,1 enthält bereits *BŌ* "kommen" allein die Andeutung einer Verbindung von Vergleichsspender und Vergleichsempfänger und leitet so an den betr. Stellen zur Auflösung der Metaphorik über.

d) Die in den zuletzt genannten Beispielen zu beobachtenden metonymischen Abwandlungen des Vergleichs unterscheiden sich von den vorher erörterten adverbiellen, attributiven oder selbständigen Vergleichserweiterungen dadurch, daß sie statt zu einer Bereicherung zu einem Zerfließen der Beziehung von Vergleichsspender und Vergleichsempfänger führen. Mit der begrifflichen Beziehung aber zerfließt auch die Anschaulichkeit. Die Akteure der betreffenden Gedichte bewegen sich gleichzeitig im metaphorischen Raum wie in dem der Realität. Die Sprache trennt nicht zwischen dem Hinabsteigen in den Garten bzw. dem Weiden in Lilien und dem Gang zur Geliebten. Das eine wird durch das Gedicht *als* das andere erlebt.

Diese Beobachtung scheint uns von grundsätzlicher Bedeutung zu sein. Einerseits ist das Zerfließen von Begriffsbeziehungen und Anschauungen zwar schon von Anfang an in Vergleich und Metapher angelegt gewesen. Es gründet in deren Polysemie, im sprachmagischen Überhang, den Vergleich und Metapher gegenüber einem bloßen Bezeichnen der außersprachlichen Realität mit sich führen: die Realität *gewinnt* an Bedeutung. Vergleich und Metapher tragen uns aus der vorfindlichen Realität hinaus in ein Reich der Sprache, die ihren Wahrheitsanspruch lediglich aus der besonderen Überzeugungskraft dichterischer Suggestion bezieht. Fragen wir, *worin* die Bereicherung der Realität durch dichterische Sprache inhaltlich besteht, so zeigen die angeführten Beispiele, daß die Ausweitungen des Vergleichs der Integration des Menschen in den Naturzusammenhang dienen: Gärten und Weinberge, das grüne Bett und die Bewegungen der Liebenden in der Natur repräsentieren eine verklärte Welt, deren der Mensch ein Teil zu werden wünscht; Stimmungsreste des Naturerlebens halten gleichsam das Selbstgefühl der Sprechenden gefangen. Andererseits verschleiert das Ausufern der Vergleiche und Metaphern, die Redundanz an metaphorischen Zeichen aber auch einen offenbar unbewußt empfundenen *Mangel* an Bedeutung der bloßen Realität, d.h. eine semantische Ohnmacht des Menschen ihr gegenüber: indem mit Hilfe metonymischer Vergleichsabwandlungen immer neue Zugangsmöglichkeiten zu der *einen* Wirklichkeit gesucht werden müssen, zeigt sich nämlich, daß die Wirklichkeit gerade in ihrer Einheit letztlich ohne Zugang ist.

2. Metaphorik im strengen Sinne

Eigentlich metaphorischer Art sind semantische Dissonanzen zwischen Vergleichsspender und Vergleichsempfänger freilich erst da, wo die Substitution der Sache durch ein Bild beide nicht mehr durch ein stringentes

tertium comparationis zu verbinden gestattet: hier kommt es nicht nur zu einem metonymischen Ausufern der Vergleichsbegriffe, wobei aus einem Assoziationsmechanismus heraus Figuren der Kontiguität gebildet werden; vielmehr stehen Vergleichsspender und Vergleichsempfänger nun von vornherein in einem inkohärenten Verhältnis.

Oxymora in diesem strengen Sinne, wie sie etwa für die moderne Lyrik charakteristisch sind, finden sich im Hohenlied allerdings nur selten. Bei dem uns befremdenden Vergleich der Brüste mit "Gazellen / Zwillingen des Gazellenweibchens" (4,5; 7,4) etwa haben wir noch nichts dergleichen vor uns; das natürliche Vergleichsglied ist hier nur im Ausdruck übergangen[94], wodurch sich die Analogie der verglichenen Größen dann freilich auch in der Anschauung verdünnt haben mag. Anders aber verhält es sich in der Travestie von 7,1-6, wo die gleiche Person auf der Realitätsebene eine *m*^{e}*ḥôlat hammaḥ*^{a}*nājim* "Tanz der beiden Lager (?) / Tanz von Maḥanajim (?)" vollführt, auf der metaphorischen Ebene aber den Hoheitsnamen Šulammît[95] führt, eine "Fürstentochter" ist und offenbar einen "König" gefangennimmt. - So geschieht zwischen Realität und Metapher eine Überlagerung, die sich rational nicht mehr auflösen läßt. Die Benennung der lyrischen Akteure wird durch Begriffe der Königstravestie substituiert, die im *Ausfall* einer natürlichen Analogie zum Benannten ihr Wesen hat. Die Metapher identifiziert das dinglich und logisch Unvereinbare - um den Preis eines Verschwebens ihrer Aussage ins Irreale. Ist dann aber die Kontiguitätsstörung geradezu das Kunstmittel einer Metaphorik, die vom Widerspruch gegen die erfahrene Realität lebt, sollte die Exegese nicht länger ihren Scharfsinn auf die Herstellung einer semantischen Kohärenz richten, die die eigentümliche Poesie solcher Stücke geradezu zerstören würde.

---

94 Ein sum. Beispiel für eine solche Auslassung des tertium comparationis sind die Z.49f. des Hymnus auf einen Tempel in Kes:
"Das Haus, zum Himmel hin ein Wildschwein,
zur Erde hin ein *d à r a - m a š* -Hirsch".
Was hier wie ein starkes Oxymoron wirkt, entpuppt sich in den nächsten zwei Zeilen aber nach einer Einführung des tertium comparationis als durchaus kohärenter Vergleich:
"Das Haus, zum Himmel hin wie ein Wildschwein *braun*,
zur Erde hin wie ein *d à r a - m a š* -Hirsch *lichtbraun*".
Übersetzung nach HEIMPEL, Tierbilder 69ff.249ff.; vgl. J. KRECHER, Sumerische Literatur, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 1: Altorientalische Literaturen, 109 (Lit.), ferner DERS.: OLZ 73, 1978,145.

95 Die Erklärung von *haššûlammît* als Fem. von "Salomo" hat zuletzt vor allem RUDOLPH, KAT XVII/1-3, 170f., vertreten.

So führen die Beobachtungen zu Metonymie und Metaphorik am Ende zu einem ähnlichen Ergebnis wie die syntaktischen und semantischen: Vergleich und Metapher leben von einer Weise der Unverträglichkeit von intellectus und res, die keine Wahrheit gestattet, welche nicht in sich gespannt und widersprüchlich wäre. Wenn nun die Metapher auch für den Alten Orient als die dichterischste der rhetorischen Figuren zu gelten hat[96], so liegt in der Erfahrung eines solchen Widerspruches, ja Wahrheitsentzuges die ontologisch-metaphysische Voraussetzung für das Hervorbringen wie für das Verständnis von Dichtung überhaupt: deren Funktion ist es, den sonst sinnlosen Gegensatz von intellectus und res zwar nicht in einer gegenstandsorientierten adaequatio aufzulösen, wohl aber in einen kreativen zu verwandeln.

Nur die Bildsprache ertägt diejenige semantische Dissonanz, ohne die Wahrheit offenbar gar nicht aussagbar ist. Eine Wahrheitsaussage, die eine semantische Dissonanz ertragen muß, ist aber umgekehrt immer zugleich auch Indikator eines Wahrheitsdefizits[97]. Eben ein solches Wahrheitsdefizit aber läßt es insbesondere dem Zeitgenossen plausibel erscheinen, daß die Frage nach einer Wirklichkeit oder Wahrheit *jenseits* der Sprache als ihres jeweiligen Aneignungsmodus sinnlos ist, obwohl das erkenntnistheoretisch unreflektierte Alltagsdenken diese Frage bejahend entscheiden muß, wenn es sich nicht aufgeben will. Heute sind dichterische Metaphern nicht mehr nur Sprachornamente, auf die man allenfalls auch verzichten könnte; in dem Maße, wie ein gemeinsames Sinnbewußtsein schwindet, werden sie vielmehr zu so etwas wie dem Ersatz für eine natürliche Religion. So hat ihre Ästhetik zugleich etwas von implizierter Frömmigkeit.

---

96 Vgl. zur Formulierung KAYSER, Kunstwerk 112.

97 Zur Metapher als Indikator von Wahrheitsdefizit BLUMENBERG: ABG 6, 9.

IV. Realisierung des Metaphorischen

Die drohende Loslösung eines Reichs metaphorischer Sprache von der Realität kann freilich auch durch eine Art Gewaltstreich rückgängig gemacht werden, wenn die Figurationen des Vergleichs im lyrisch-dramatischen Spiel ritualisiert werden oder zu werden scheinen. Das sehr relative Recht der "dramatischen", aber auch der "kultischen" Deutung des Hohenliedes liegt darin, daß die Gedichte gelegentlich ein metaphorisches *Verhalten* der Liebenden darstellen, das gleichsam die Situation, aus der der Vergleich bzw. die Metapher erwuchs, noch einmal in einer veritablen Handlung aus sich heraussetzt.

Der Vergleich des Jünglings mit einem Apfelbaum (2,3) scheint in 8,5b die Vorstellung herbeizuführen, seine Mutter sei unter dem (sic!) Apfelbaum mit ihm in die Wehen gekommen[98], wie denn auch jetzt seine Liebe unter dem Apfelbaum geweckt wird[99]. Die Exteriorisierung einer ähnlichen Metapher mag vorliegen, wenn nach 7,14 "Liebesäpfel" und allerlei "Köstlichkeiten" vor der Tür der Liebenden duften[100] oder Myrrhenöl sich nach 6,6 am Türriegel findet. Der realen Projektion von Bildvorstellungen mag dabei ein Wiedererwachen von Mythenmotiven zugrunde liegen, die ins Unterbewußte bzw. Unbewußte abgesunken sind[101].

Ins Gegenständliche projiziert wird die metaphorische Substitution des Begriffs "Frau" durch "Garten" oder "Feld", wenn die Geliebte in Gärten wohnt (8,13a) oder wenn sie den Bräutigam auffordert, mit ihr aufs Feld zu gehen und bei den Hennasträuchern zu übernachten, um dann morgens in

---

98 Der Apfelbaum war auch der zyprischen Aphrodite heilig; vgl. FAUTH, Aphrodite parakyptusa 41.

99 Das Motiv der Liebe unter Bäumen begegnet auch in der altägyptischen Liebeslyrik; vgl. HERMANN, Liebesdichtung 121. Für das Alte Testament ist an den Wortsinn von Hos 4,13 zu erinnern. Vgl. ferner KRAUSS, MGWJ 78, 93.

100 Die Andeutung einer Verbindung von exteriorisierter Metapher mit dem Vergleichsempfänger liegt in dem Satz "Mein Liebster, dir habe ich sie aufbewahrt" (14bß), der in die metaphorische Szenerie des Vorangehenden nicht ganz paßt; vgl. Anm. 15.

101 Noch nach dem Koran (19,24) wurde Maria am Stamm einer Palme von den Wehen überrascht.

die Weinberge zu wandern, wobei Weinstock und Granatapfel als Ambiente dienen (7,12f.; vgl. 8,5b). Man mag sich wie bei dem grünen Bett von 1,16 an archaische Sexualkulte im Freien erinnert fühlen[102], ebenso wie manche Tiervergleiche an die heiligen Tiere bestimmter Gottheiten denken lassen[103]. Durch eine dramatische Verifikation des Metaphorischen werden längst versunkene mythisch-rituelle Muster belebt, wie es die analytische Psychologie auch von Träumen, Imaginationen und schöpferischen Spontanleistungen des Individuums beobachtet.

Freilich verraten die Texte sonst nicht, wieviele der von Metaphern hergeleiteten Tätigkeitsaussagen wirkliche Vorgänge wiedergeben und welche sich etwa nur in einer "Welt der Dichtung" abspielen. Ersteres gilt wahrscheinlich von einem ritualisierten Heraufkommen aus der Wüste (3,6; 8,5), insbesondere, wenn wir uns auch die mit dem beziehungsreichen Weiden(-Lassen) zusammenhängende Hirtentravestie (1,7f.) als naturreligiöse Zivilisationsflucht zu denken haben[104], die eine Metapher in gegenständliche Realität transponiert[105]; für die veristische Umsetzung der Königstravestie gibt es bekanntlich rezente Folklore-Parallelen[106]. Letzteres mag beim Kommen aus aus dem Libanon (4,8[107]), dem Springen bzw. Hüpfen über Berge und Hügel (2,8) der Fall sein.

---

102 Zum Sexualverkehr im Freien vgl. Hos 4,13; 9,1; ferner die von WINANDY (Le Cantique 106[23]) gesammelten Theokrit-Stellen und die von KRAUSS (MGWJ 78, 93) aufgezählten rabbinischen Belege.

103 Hierher gehört die Taube (Hl 1,15; 4,1; 5,12, vgl. die Anreden 2,14; 5,2; 6,9), die Gazelle (2,9.17; 8,14) und das Gazellenkitz (4,5; 7,4); vgl. Vf.: ZThK 73, 28/9.

104 In diesem Zusammenhang mögen die "Zelte von Qedar" (1,5) so etwas wie ein ästhetisches Ideal abgegeben haben.

105 Daß dabei eine Naturintegration ins Auge gefaßt wird, kann man auch darin angedeutet finden, daß das Weiden in den Lilien vom Menschen (2,16; 6,3) wie von den Gazellen (4,5) ausgesagt wird.

106 Vgl. J.G. WETZSTEIN, Die syrische Dreschtafel, Zeitschrift für Ethnologie 5 (1873) 270-302.

107 Auch GERLEMAN, BK XVIII, 152, findet hier "einen lyrischen Topos, ein verfestigtes literarisches Mittel, das Liebesleben konkret und spannungsvoll zu schildern"; das schließt eine mythische Reminiszenz freilich nicht aus.

Gelegentlich ist das Oszillieren der Metaphern ins Wirkliche geradezu humoristisch, wie denn auch schon das theomorphe Ausstaffieren der Geliebten in 3,6; 6,4.10; 8,5 einen ironisch-übertreibenden Zug zu haben scheint. Das "Weinhaus" von 2,4 ist humoristischerweise zugleich symbolisch der Raum der Liebe[108]. Das Nebeneinander eine metaphorischen und eines dinglichen Gebrauchs der Metapher "Weinberg" gibt in 1,6 dem Mädchen die Möglichkeit zu einer leichtsinnigen Andeutung. Ähnliches gilt von der Beziehung zwischen Weinbergen und Füchsen in 2,15, wo die Realbedeutung noch viel stärker zurücktritt. 8,11f. spielt dazu mit der Salomorolle in einer Königstravestie, um dann dem metaphorischen "Weinberg" der Liebe vor dem realen Weingut Salomos in Baal-Hamon den Vorzug zu geben: die realistische Verfremdung einer konventionellen Metapher und die dadurch erzielte semantische Dissonanz wird so zum Mittel, das eigene Meinen gängigen Wertungen selbstbewußt gegenüberzustellen; der Sänger tut beinahe nur noch so, als ob "sein Weinberg" mit den Weinbergen Salomos vergleichbar wäre, um dann davon überrascht zu sein, daß er es tatsächlich nicht ist. Ein ähnliches Sprachspiel geschieht in 6,8, wo die eigene Erwählte sechzig Königinnen und ihren Nebenfrauen vorgezogen wird, was wieder nur möglich ist, wenn die Figuren der Königstravestie in die Realität transponiert, d.h. gegenständlich genommen werden. Jedesmal zeigt sich die Kraft der Metaphern gerade in dem Maße, in dem sie in der Lage sind, den Hörer bzw. Leser durch ihre Transposition ins Reale dennoch von der Realität zu distanzieren: der tatsächliche Weinberg als sichere Einnahmequelle und die veritablen Königinnen bei Hofe können dadurch abgewertet werden; das sprachliche Verwirklichungsmittel ist ein humoristischer Zug, der einer semantischen Dissonanz abgewonnen wird.

Daß archaische Reminiszenzen, wie sie bei der Realisierung von Metaphern unterlaufen, in einem weithin säkularisierten Leben, wie es bereits hinter dem Hohenlied steht, nur noch der Vertiefung und Abwandlung lyrischer Stimmungen dienen, hatte die "kultische" Deutung des Hohenliedes übersehen. Der poetische Unernst der Reproduktion von mythischen Motiven schließt zwar nicht aus, daß diese immer noch von bestehenden Traditionen ihren Anstoß empfangen; aber die durch sie geleistete Daseinsaneignung ist augenblickhaft-individuell, ohne konstitutive Kraft für die Gesellschaft im ganzen.

---

108 Mit *bêt hajjajin* "Weinhaus" ist ebensowenig wie mit der Tafelrunde des Königs in 1,12 speziell an das Hochzeitshaus gedacht (gegen WÜRTHWEIN, HAT I/18, 42.44); vgl. Vf.: ZThK 73, 39[74].

So zeigt auch die Realisierung des Metaphorischen, daß die vorfindliche Wirklichkeit für den Menschen über ein Zuwenig an Bedeutung verfügt, weshalb sein alltägliches außerreligiöses Verhalten und dessen Semiotik ihr gegenüber versagt. Das *Recht* der in Handlung umgesetzten Metapher ist dann das gleiche wie das des metaphorischen Sprechens überhaupt: nur durch einen Gewaltstreich, der am Ende in eine humorvoll-ironische Distanzierung vom Vorgegebenen ausklingt, erlangt die Realität überhaupt noch einen sinnhaften Bedeutungszusammenhang. Metaphorische Sprache und metaphorisches Verhalten funktionieren - sprachmagisch - nach Art eines Analogiezaubers; insofern sich beide auf außersprachliche Realität beziehen, haben sie freilich auch etwas von einem Kontaktzauber. - Das *Gelingen* einer Metapher in Wort oder Handlung aber hängt in der Antike viel stärker als heutzutage von sanktionierenden Konventionen ab, die die metaphorischen Zuordnungen von Sachen und Bildern über lange Zeiten hinweg im Rahmen einer gesellschaftlichen Konstitution der sprachlich bewältigten Wirklichkeit verbindlich geregelt erhalten. Das macht die Differenz einer antiken Metaphorik gegenüber der geradezu privaten Metaphorik in der modernen Lyrik aus, obwohl gerade hier die Ohnmacht der Sprache gegenüber der Realität zumeist das Movens des Sprechens ist: man will konventionelle Metaphern bewußt aufheben, weil sie nichts mehr besagen; die Sehweise des Autors wird einsam und ist nur noch bedingt kommunizierbar.

Recht und Gelingen der sprachlichen Metapher reflektieren zuletzt die gleiche Unverträglichkeit von intellectus und res, wie sie auch dem religiösen Verhalten und Vorstellen zugrunde liegt. Im Gegenteil: im epigonalen Spiel des Hohenliedes scheinen sich eben jene Mythisierungen und Ritualisierungen strukturell zu wiederholen, die in der Frühzeit menschlicher Kulturentwicklung einmal die religiösen Bräuche und Bilder hervorgebracht haben, die sich danach zu agenda und credenda objektivierten. Freilich repräsentiert das Hohelied damit einen zweiten, nachkritischen Ernst im Gegensatz zu dem einer ersten, naiv-religiösen Wirklichkeitsaneignung; es ist der Ernst des Ästhetischen, in dem das Heilige nun gleichsam wiederkehrt. - Wodurch sich nun aber die Verkleidung, die Degradierung des Heiligen in der ästhetischen Metapher von dessen ungebrochener, naiver Präsenz unterscheidet, ist eine eigentümliche Undeutlichkeit seines Ernstes: daß etwa die theomorphe Steigerung des Menschen *gespielt* wird, hat ein Wahrheitsdefizit zum Hintergrund; die Heiterkeit, ja der humoristisch-ironische Charakter dieses Spiels rückt es allenfalls in die *Nähe* echter Religiosität.

V. Theologische Ergebnisse

Die theologischen Ergebnisse der vorangehenden Untersuchung, die über einen Beitrag zum Verständnis des Hohenliedes hinausreichen, sind nun zusammenzufassen. Sie betreffen das religiöse bzw. metaphysische Implikat, das mit dem Gebrauch von Vergleichen und Metaphern insbesondere dann gegeben ist, wenn diese inhaltlich aus älteren religiösen Vorstellungen und Verhaltensformen gespeist werden. Das dabei ins bloß Ästhetische abgesunkene Heilige scheint im Hohenlied zwar lediglich noch eine stilistische Funktion zu haben; insofern die stilistischen Figuren aber Äußerungen einer unbewußt religiösen Daseinsaneignung sind, läßt sich die in ihnen fixierte Erfahrung des Heiligen auch zu unmittelbarem Leben wiedererwecken. Ein solches Wiedererwecken versunkener, aber in der Sprache aufbewahrter Erfahrungen wird in einer sich immer schneller säkularisierenden Welt zur apologetischen Aufgabe des Exegeten und Theologen.

Freilich sind nicht alle ästhetischen Merkmale und Funktionen von Vergleich und Metapher zugleich auch von religiöser Relevanz; wir können uns darum an dieser Stelle auf die Weiterführung einiger linguistischer Grundbeobachtungen aus der vorangehenden Untersuchung beschränken.

1. Zusammenfassung

Zunächst erkannten wir die Funktion einer atavistischen Sprachmagie darin, daß sie den Vergleichsempfänger mit den Mehrwerten einer aus ferner Vergangenheit aufgespeicherten magischen Wirklichkeitsauffassung belebt, die ihm vom numinosen Charakter des Vergleichsspenders her zufließen. Der Vergleichsspender verwandelt, ja verzaubert dabei die von den Vergleichsempfängern konstituierte Welt in dem Maße, wie seine Wahl zunächst dissonant, ja befremdend wirkt.

Aus dem Bereich der Magie werden wir in den der mythischen Reminiszenz hinübergeleitet, wo lyrisch verklärte Menschen nicht mehr nur mit Sachen, Tieren und und Pflanzen oder mit Machtträgern wie der Erde verglichen werden, sondern eine theomorphe Steigerung finden, wo also Ausdrucksreste aus älteren religiösen Erfahrungen mit Göttergestalten auf sie übertragen werden. Dabei zieht der Mensch nicht nur einen Teil seines Ich zurück, um mittels des lyrischen Sprechaktes wieder zu einem Stück Natur zu werden; er wird zugleich auch in den Bereich und die Aura göttlicher Wesen versetzt, wenn auch nur im individuellen dichterischen Spiel des Augenblicks, das eine

einst kollektive religiöse Geborgenheit in dürftigeren Zeiten ersetzen muß. Der Hintergrund einer solchen Pseudomorphose magischer bzw. mythischer Motive ins Ornamentale ist eine Schwächung nicht nur der gleichzeitigen Religiosität, sondern des kollektiven Wahrheitsbewußtseins überhaupt.

Entsprechend eröffnet die metonymische oder eigentlich metaphorische Dissonanz zwischen dem Vergleichsempfänger und dem Vergleichsspender sowie der in dieser Dissonanz verborgene Widerspruch zwischen Realwelt und metaphorischer Welt einen Raum poetischer Freiheit und Willkür. Zwar gewinnt die Realität dadurch für einen lyrisch erhöhten Augenblick eine ihr sonst nicht zukommende Bedeutung. Aber dieser Bedeutungszuwachs ereignet sich *nur* noch in der Sprache, gleichsam in einem lyrischen Als-Ob: die Literatursprache - als nur-noch-künstlerisches Medium - verliert ihre Zeichenkraft für eine Realität, die dadurch einem zusätzlichen Bedeutungsverlust unterliegt. Die Sprache wird so zum Spiegel einer religiösen Desintegration, die im 3.Jh. v. Chr. die hellenistische Unterwanderung des Judentums, ja der Verbindlichkeitsverfall von Tradition allgemein heraufführt; nicht zuerst ein bewußter Abfall zum "Götzendienst" als vielmehr das Schwinden religiöser Orientierungen überhaupt war derzeit zu befürchten. So entstehen metaphorische Oxymora da, wo Vergleichsempfänger und Vergleichsspender nicht mehr durch ein stringentes tertium comparationis, sondern durch bloße Assoziation miteinander verbunden, oder besser: nicht verbunden sind, wo die Realwelt also normalerweise nicht mehr der Träger religiöser Bedeutungen, ja von Bedeutungen überhaupt ist. Dafür wird die adaequatio intellectus et rei, seit scholastischen Tagen Inbegriff der Wahrheit, durch einen poetischen Gewaltakt des intellectus gegenüber der res verwirklicht: der intellectus kommt zur Wahrheit, nicht indem er der res *ent*spricht, sondern indem er ihr *wider*spricht. Durch den Widerspruch der Metapher gegen die Realität ist sie Nachfolger, ja Ersatz einer natürlichen Religion.

Wird dabei vollends aus dem Gewaltakt der Poesie ein Gewaltstreich (imaginären oder wirklichen) poetischen Verhaltens, so mag man darin ein spätes, epigonales Analogon zu denjenigen Vorgängen sehen, die einmal zum Aufbau eines religiösen Wirklichkeitsverständnisses und religiöser Verhaltensformen überhaupt geführt haben - auch oder gerade wenn die analogen Vorgänge mit einem heiter-verspielten Unernst ablaufen, der sie von echter, ursprünglicher Religiosität unterscheidet. Es gehört zum Wesen einer religiösen Daseinsaneignung, daß sie die adaequatio intellectus et rei als assi-

milative adaequatio rei *ad* intellectum wagt[109], d.h. unter Transformation der res in eine Gestalt, die sie für den intellectus akzeptabel macht, in eine Gestalt also, wie sie nicht nur der Ordnungswille, sondern auch das Geborgenheitsbedürfnis des Menschen als menschgemäß und heimatlich erfährt. Religiöse Daseinsaneignung ist insofern eine subjektive Wirklichkeitsanverwandlung, zu der der Mensch im Maße seiner Andersartigkeit gegenüber der bloßen Dingwelt berechtigt ist und die ihm aus Vollmacht seiner Gottebenbildlichkeit gelingt. Die äußerlich-gegenständliche Wirklichkeitsadäquanz ist dann gerade kein Kriterium für religiöse Wahrheit, weder im Geschichtlichen noch im Dogmatischen; die religiöse Wahrheit hat gegenüber der objektiven Beschreibung des Wirklichen vielmehr geradezu den Charakter einer Antierkenntnis, derer der Mensch zur Selbstbehauptung seiner Humanität gegenüber einer kalten Sachwelt, die ihn aufzusaugen droht, hochbedürftig ist. Solange die Begriffswelt die sich ihr aufdrängende Realität nur abbilden will, verliert sie die Andersartigkeit des Menschen gegenüber der Dingwelt, die humane Gottebenbildlichkeit, aus dem Auge. Im übrigen aber ist jede geistig-religiöse Assimilation der Wirklichkeit die Voraussetzung einer menschgemäßen Veränderung auch der Realwelt, der allemal eine Weltvorstellung vorangeht, die ihre Berechtigung nicht *in* der Realität, sondern *gegen* sie sucht.

2. Folgerungen

Wir wollen diese Ergebnisse nun noch kurz in drei Richtungen weiterentfalten.

a) Wenn Vergleich und Metapher etwas von implizierter Frömmigkeit entfalten, so wird diese Frömmigkeit weithin von unterbewußten bzw. unbewußten Inhalten gespeist, von Vorstellungen und Verhaltensformen also, die bei sich verändernder oder schwindender Religiosität ins Unterbewußtsein bzw. Unbewußte abgedrängt wurden. - Dieser Vorgang beschränkt sich allerdings weder auf die Figuren Vergleich und Metapher noch auf das Hohelied. Wohl aber gibt es einen Hinweis darauf, daß alles deskriptive Reden von Gott metaphorische Implikate enthält und daß es die Inhalte solcher Metaphorik weithin aus dem Unterbewußtsein bzw. Unbewußten bezieht; die Metaphorik, die unser Reden von Gott in seinen Dienst nimmt, beruht weithin auf Inhalten, die unser Bewußtsein bestenfalls als überholt, schlimmstenfalls

---

109 Zu dieser Transformation der scholastischen Formel vgl. JÜNGEL in: P. RICOEUR - E. JÜNGEL 71ff.

als idolatrisch abwertet. Insofern stellt die spielerisch-nachreligiöse, individuumsbezogene Metaphorik des Hohenliedes gegenüber dem kollektiven Ernst einer ursprünglicheren Religiosität nicht einmal etwas grundsätzlich Neues dar. Schon Jesaja etwa konnte den Alleinanspruch Jahwes auf Israel, die Universalität von Jahwes Geltung und Herrschaft nur durchhalten, indem er auf Jahwe Vorstellungen und Funktionen kanaanäischer Götter, vor allem Els, übertrug[110]: das Visionsbild von Jahwe als König in Jesajas Berufungserzählung (Kap. 6) verarbeitet eine pagane Motivik, deren Unterbewußtseinsfracht, träte sie bewußt zutage, die ganze Gewalt prophetischer Anklage auf sich zöge.

Geht nun eine Theorie der Interpretation mit J.G. HERDER, W. DILTHEY und der ihnen folgenden existentialen Hermeneutik von der Forderung eines "einfühlenden Verstehens" aus, so darf sich diese Einfühlung keineswegs auf bewußte Inhalte beschränken; die "Kunst der Interpretation" im Sinne E. STAIGERS müßte vielmehr darin bestehen, entsprechend der psychischen Mehrdimensionalität auch des gegenwärtigen Hörens einen Text mit seinen Bewußtseins- und Unterbewußtseinsgehalten zu vergegenwärtigen. Eine solche Interpretation, die als Adressaten den gegenwärtigen Hörer in seiner Ganzheit vor Augen hat, geschieht unter der Voraussetzung, daß magische und mythische Strukturen potentiell auch noch in unserem Bewußtsein anwesend sind; sie durch Interpretation antiker Texte virulent werden zu lassen, wäre der Versuch, zu Unrecht Vergessenes, Verschüttetes und Verdrängtes heilsam zu integrieren[111] und sich zugleich von einer perspektivelosen Fixierung auf das Gegenwärtige zu befreien[112]. - Der wissenschaftstheoretischen Problematik solcher Versuche muß man sich freilich bewußt bleiben.

---

110 Vgl. Vf., Die Funktion des Mythischen in der Prophetie Jesajas: Kairos 13 (1971) 266-281; Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kap. 6,1-8,18: SVT 26 (1974) 25-54.

111 Hier ist besonders auf die Aufwertung des Mythischen durch C.G. JUNG und von ihm beeinflußte Religionshistoriker wie M. ELIADE, K. KERÉNYI u.a. hinzuweisen; ELIADE wurde eingangs zitiert.

112 So hat es B. MALINOWSKI als die Aufgabe der Anthropologie bezeichnet, "unsere eigene Mentalität aus der entfernten Perspektive des Steinzeitmenschen" zu erforschen; ihr Ziel sei es, "auf diese Weise ein Gefühl für Proportion und ein feineres Gefühl für Humor (zu) geben" (Magie, Wissenschaft und Religion - Und andere Schriften, 1973, 127). Vgl. auch die schöne Veranschaulichung des Werts kulturgeschichtlicher Relikte in: "Ein kleines Glas Rum" bei C. LÉVI-STRAUSS, Traurige Tropen (stw 240) 1978, 377ff.

Einerseits führt die Einfühlung ins Unterbewußtsein bzw. Unbewußte vergangener Texte in jedem Fall aus dem Bereich strenger Wissenschaft in den einer künstlerischen Divination; die Atmosphäre eines Textes geht ohnehin in keiner wissenschaftlichen Beschreibung auf. Andererseits werden *unter*bewußte oder *un*bewußte Inhalte durch Interpretation vorwiegend vom *Bewußtsein* angeeignet und verlieren damit gerade den Zauber ihrer Hintergründigkeit. Insofern bleibt jede Interpretation hinter dem Primärverstehen gleichsam tragisch zurück, wenn eben nicht auch sie künstlerisch mit dem nur-Angedeuteten, Unausgesprochenen arbeitet, was aber der Orientierung von Interpretation am wissenschaftlich geklärten Begriff widerstrebt.

b) Ist von Gott notwendigerweise metaphorisch die Rede, und zwar unter In-Dienst-Nahme auch magischer und mythischer Vorstellungsinhalte, so geschieht dieses Reden gleichsam ὡς μή, d.h. mit demjenigen Vorbehalt, den Paulus 1Kor 7,29-31 für den Umgang mit den Gütern dieser Welt empfiehlt. Beruht vollends alle religiöse Wahrheit auf einer adaequatio rei *ad* intellectum, d.h. auf assimilativer Wirklichkeitsverwandlung, so greift eine "Entmythisierung" zu kurz, die sich nicht klar macht, daß sie an die Stelle des eliminierten Mythos jeweils einen neuen Mythos setzen muß; Gott kann nicht anders als in bestimmten welthaft-inadäquaten Gestalten, in Vorstellungen also, die allemal etwas Mythisches haben, in unserem Bewußtsein anwesend sein.

Sofern die in Dienst genommenen Vorstellungen also gegenüber der Größe und Güte Gottes *niemals zureichen*, gilt speziell von der religiösen Metaphernsprache, was THOMAS VON AQUINO beiläufig von aller Kreatur sagt: non est capax alicuius qualitatis infinitae[113], und was in etwas anderer Form bekanntlich zu einem ontologischen Leitsatz reformierter Auseinandersetzung um das Abendmahl geworden ist. Das Herabkommen Gottes in dem Menschen Jesus hat an seinem Eingehen in mythische Gestalten der menschlichen Bewußtseinswelt allenfalls eine Analogie, weshalb keineswegs von der Inkarnation auf eine entsprechende "Realpräsenz" Gottes auch in religiösen Bewußtseinsbildern und ihrem sprachlichen Ausdruck zu schließen ist. Die mythische Gestalt, die Gott im Bewußtsein des Menschen annimmt, dient - anders als das Kommen Gottes in Christus - einem Erscheinen Gottes, das immer auch

---

113 Summa theologiae Suppl 99,1; den Hinweis auf THOMAS VON AQUINO verdanke ich meinem Kollegen O.H. PESCH (Hamburg).

etwas ästhetisch-Anscheinhaftes hat, dessen sprachlicher Ausdruck also "nominalistisch" als bloß konventionelles Zeichen für die gemeinte Sache zu interpretieren ist.

Insofern die in Dienst genommenen Vorstellungen die Größe und Güte Gottes dennoch *tatsächlich bezeugen,* des Dienstes also an dieser Größe und Güte gewürdigt werden, gilt von ihnen mutatis mutandis der Satz der lutherischen Abendmahlslehre, quod finitum capax est infiniti, worin entsprechende positive Sentenzen der Scholastik, auch THOMAS VON AQUINOS[114], aufgenommen werden. Durch das göttliche Sich-Hinabneigen in das Wort insbesondere erscheint dessen Metaphernsprache nicht nur als legitimiert; eine assimilative Wirklichkeitsverwandlung, die durch sie vermittelt wird, *gelingt* ihr dazu auch - und zwar im Sinne eines sprachphilosophischen "Realismus", der den Allgemeinbegriffen gegenüber der Wirklichkeit empirisch-gegenständlicher Einzeldinge eine sie relativierende Funktion einräumt.

Insofern die in Dienst genommenen Vorstellungen gegenüber der Größe und Güte Gottes nicht zureichen und sie dennoch zugleich bezeugen, ist dem Universalienstreit über die "Realität" des Ausgesagten in der Sprache, speziell aber dem Problem einer ontologischen Begründung der Logik des Metaphorischen seine Schärfe genommen. In jedem Fall ist im Gesagten vor allem das Sagen, im Gedachten das Denken zu schätzen, da allein in ihm die Dienstleistung von Sprache und Denken liegt, während deren Inhalt immer der Gebrochenheit, des Unzureichens dieses Dienstes unterliegt. Das von uns vorgetragene Theorem trägt insofern trotz seiner christologischen Fundierung nicht dazu bei, einen grundsätzlichen Absolutheitsanspruch des biblischen Wortes gegenüber anderen religiösen Begriffssystemen zu begründen.

c) Das Hohelied, von dem unsere Untersuchung ausging, enthält keine explizit religiöse Botschaft. Diese hat sich gleichsam in eine Tiefenstruktur seiner Sprache zurückgezogen. Der (heidnisch-)religiöse Charakter dieser Tiefenstruktur, genauer: ihr unterbewußt-unbewußter metaphorischer Inhalt offenbart als solcher zwar keinen ontologischen Transzendenzbezug der menschlichen Existenz: die religiösen Sprachinhalte der im Hohenlied aufgefundenen Tiefenstruktur sind geschichtlich vermittelt und darum nicht unmittelbar metaphysisch bedingt. Aber auch so zeigen sie etwas von der fortwirkenden Kraft religiöser Daseinsaneignung, die über den Geltungsraum einer bewußten Frömmigkeit hinausreicht.

---

114 Vgl. Indices zur Editio Leonina, S. 401.

Das Heilige ist freilich ins spielerisch-Ästhetische transponiert, was um so leichter geschehen konnte, als die Zeugniskraft des Schönen sich überhaupt in einiger Analogie zur Zeugniskraft der religiösen Metaphernsprache befindet. So wie die Metapher bei aller In-Dienst-Nahme nicht zureicht, die Größe und Güte Gottes zu umschreiben, so hat das "sinnliche Scheinen", das nach G.W.F. HEGEL das Wesen des Schönen bezeichnet, immer auch etwas Anscheinhaftes, d.h. den trügerischen Charakter des schönen Scheins - nicht von ungefähr wird der ästhetisch relevante Text, das Sprachkunstwerk, immer wieder der Verführung zum Eskapismus bezichtigt. So aber wie die Metapher doch des Dienstes an der Größe und Güte Gottes gewürdigt ist, so läßt der schöne Gegenstand - wiederum nach HEGEL - den eigenen idealen Begriff in seiner Existenz als realisiert erscheinen[115]. Natürlich beruht diese Entsprechung darauf, daß HEGELS Ästhetik in christlich-metaphysischen Entwürfen wurzelt. Aber das Schöne ist - als geschichtliche Erscheinung - in unserem Lebensraum allemal Nachfolger des im christlichen Sinne Heiligen, das es ablöst, so wie die Ästhetik des Hohenliedes Nachfolgerin und Ersatz einer von ihr abgelösten altorientalischen Religiosität ist. Beidemal aber kann aus der Knechtsgestalt des bloß Metaphorischen, des Anscheins, mit dem man ästhetisch spielt, die ursprüngliche Gestalt des Heiligen, in dem Gott erscheint, wiedergewonnen werden. In einer Zeit, da einerseits die ästhetische Wertung der Bibel weithin an die Stelle einer inspiratorischen getreten ist und Sakralkunstwerke aus den Kirchen in Museen und Konzertsäle auswandern und andererseits die profane Kunst sakrale Funktionen übernimmt und für viele dem Christentum Entfremdete zum Organ von Heilswahrheiten geworden ist[116], wird das Bewußtsein des Heiligen durch die Begegnung mit dem Schönen zu neuem Leben erweckt werden können. Daß es sich

115 Vorlesungen über die Aesthetik, in: (ed.) H. GLOCKNER, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sämtliche Werke 12, 1927, 160.164.

116 Ich erinnere nur an die "Artistenmetaphysik" GOTTFRIED BENNS und ihre Wirkungen in der Nachkriegszeit, an den Briefwechsel E. STAIGERS mit M. HEIDEGGER (STAIGER, Kunst 28-42), aber auch an die in Ost und West weitverzweigte Theoriediskussion über eine im sozialistischen Sinne politische Dichtung mit ihren Heilsmerkmalen.

freilich mit dem Erscheinen der Wahrheit, das für den Christen mit dem Kommen Gottes identisch ist, denn doch noch etwas anders verhält als mit allen religösen Metaphern und deren ästhetischem Nachleben, mag am Ende ein Vers P. CELANS aus "Atemwende" (1967) ins Gedächtnis rufen:

> Ein Dröhnen: es ist
> die Wahrheit selbst
> unter die Menschen
> getreten
> mitten ins
> Metapherngestöber.

Ausgewählte Literatur zur Thematik der Arbeit

BARRELET M.Th., Les déesses armées et ailées, Syr 32 (1955) 220-260.

DIES., Deux déesses syro-phéniciennes sur un bronze du Louvre, Syr 35 (1958) 27-44.

BLUMENBERG H., Paradigmen zu einer Metaphorologie: ABG 6 (1960) 7-142.

EISSFELDT O., Einleitung in das Alte Testament, ^{4}1976.

FALKENSTEIN A., Sumerische religiöse Texte 6: Ein sumerischer Liebeszauber: ZA 56 (1964) 113-129.

FAUTH W., Aphrodite parakyptusa, Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1966, Nr. 6), 1967.

GEBHARDT C., Das Lied der Lieder, 1931.

GERLEMAN G., Ruth - Das Hohelied (BK XVIII), 1965, ^{2}1981.

GESE H. - HÖFNER M. - RUDOLPH K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 1970.

HALLER E. u.a., Die Fünf Megilloth (HAT I/18), 1940, 21-46.

HEIMPEL W., Tierbilder in der sumerischen Literatur, 1968.

HERMANN A., Altägyptische Liebesdichtung, 1959.

HERRMANN W., Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes: ZAW 75 (1963) 176-197.

DERS., Yarih und Nikkal und der Preis der Kuṯarāt-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Schamra, 1968.

JÜLICHER E., Die Gleichnisreden Jesu 1/2, Nachdruck 1963.

JÜNGEL E., Metaphorische Wahrheit, in: P. RICOEUR - E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, 1974, 71-122.

KAISER O., Einleitung in das Alte Testament, ^{4}1978.

KAYSER W., Das sprachliche Kunstwerk, ^{16}1973.

KRAUSS S., Die Landschaft im biblischen Hohenliede: MGWJ 78 (1934) 81-97.

KRINETZKI L. (=G.), Das Hohelied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, 1964.

DERS., Hoheslied, in: W. DOMMERSHAUSEN - G. KRINETZKI, Esther - Hoheslied (NEB), 1980.

MÜLLER H.-P., Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied: ZThK 73 (1976) 23-41.

DERS., Poesie und Magie in Cant 4,12-5,1: ZDMG Suppl. III/1 (1977) 157-164.

DERS., Neige der althebräischen "Weisheit". Zum Denken Qôhäläts: ZAW 90 (1978) 238-264.

von RAD G., Weisheit in Israel, ²1982.

RICOEUR P., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. RICOEUR - E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, 1974, 45-70.

RINGGREN H. - KAISER O., Das Hohelied - Klagelieder - Das Buch Esther (ATD 16/2), 1981.

RUDOLPH W., Das Buch Ruth - Das Hohelied - Die Klagelieder (KAT XVII/1-3), 1962.

SCHMÖKEL H., Zur kultischen Deutung des Hohenliedes: ZAW 64 (1952) 148-155.

DERS., Heilige Hochzeit und Hoheslied, 1956.

SELLIN E., Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter: ZNW 65 (1974) 166-189; 66 (1975) 19-60.

DERS., Allegorie und "Gleichnis": ZThK 75 (1978) 281-335.

STAIGER E., Grundbegriffe der Poetik (dtv.wr 4090), 1971.

DERS., Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte (dtv.wr 4078), 1971.

WEDER H., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, 1980.

WEINRICH H., Sprache in Texten, 1976.

WESTERMANN, Das Schöne im Alten Testament, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie.FS W. Zimmerli, 1977, 479-497.

WIDENGREN G., Hieros gamos och underjordsvistelse, Religion och Bibel. Nathan-Söderblomsällskapets Årsbok 7 (1948) 17-46.

WINANDY J., Le Cantique des Cantiques, 1960.

WITTEKINDT W., Das Hohelied und seine Beziehungen zum Ištarkult, 1927.

WÜRTHWEIN E. u.a., Die Fünf Megilloth (HAT I/18), ²1969, 25-71.

Bibliographische Abkürzungen

ABG	Archiv für Begriffsgeschichte
AfO	Archiv für Orientforschung
Amarna	KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln, 1 Bd., 1915
ANEP	PRITCHARD (ed.), The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, 1954
ATD	Das Alte Testament deutsch
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BK	Biblischer Kommentar
CTA	HERDNER, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra - Ugarit de 1929 à 1939, 1963
D.	DIEHL, Anthologia Lyrica Graeca, 2 Bd., [2]1936-1942
dtv.wr	Deutscher Taschenbuch-Verlag. Wissenschaftliche Reihe
HAL	BAUMGARTNER u.a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament 1, 1967; 2, 1974
HAT	Handbuch zum Alten Testament
Kairos	Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	KÖHLER/BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti libros, 1958
KTU	DIETRICH/LORETZ/SANMARTÍN, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, 1: Transkription, 1976
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NEB	Die Neue Echter Bibel
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RLA	Reallexikon der Assyriologie
stw	Suhrkamp-Taschenbuch. Wissenschaft
SVT	Vetus Testamentum. Supplementum
Syntax	BROCKELMANN, Hebräische Syntax, 1956
Syr	Syria
ThWAT	BOTTERWECK/RINGGREN (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 1973ff.
VT	Vetus Testamentum
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche